REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 1, IAN.—MART. 1999

ex. 4.

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚĂ ȘI VIAȚĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

1



SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 1, IAN.—MART. 1999

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
C. v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

TEOLOGIE ȘI LIMBAJ
TEOLOGIE EMPIRICĂ — LIMBAJ CONVENȚIONAL[1]

INTRODUCERE

Tema **teologie** și **limbaj** se găsește astăzi în centrul preocupărilor. Adâncile restructurări în teologie și mult mai mult în filosofie și în glosologie creează noi puncte de privire ale problemei și au pus la dispoziția cercetătorilor metode necunoscute până azi de apropiere a temei. Mai ales filosofia existențială, Structuralismul și filosofia analitică a limbajului au devenit în trecut mine nesecate din care teologii își extrăgeau metode și procedee de explicare a fenomenului Teologiei. Și toate acestea în speranța că vor reuși să definească ce înseamnă pentru vremea de azi «a teologhisi».

Trebuie să precizăm de la început că tema este foarte dificilă, pentru că atât Teologia cât și limbajul constituie o realitate vie și o înaintare dinamică, care nu se supune metodelor. În plus nu putem fabrica metode pe care să le aplicăm vieții, dar fără să ținem seama de viață. Și nici nu este întotdeauna eficace să aplicăm metodele unui anumit domeniu spiritual, într-un alt domeniu spiritual.

Există însă un numitor comun care ușurează cercetarea temei. Acestea sunt:

a) Consensul tăcut că Teologie s-a făcut întotdeauna în limbajul mediului spiritual al fiecărei epoci. Și e un lucru de sine înțeles, dacă avem în vedere faptul că adevărul în sine, adevărul singur nu are limbaj. Pentru că realitatea dumnezeiască, Dumnezeu cel întreit în persoane, care se revelează și activează în lume, nu revelează și limba (cu toate că se descoperă în limbaj). Limbajul, rostirea — așa cum vom explica mai jos — îl descoperă omul ca să-și exprime revelația lăuntrică și activitatea lui Dumnezeu.

b) Limbajul Teologiei a fost îndeosebi limba spiritului grecesc, care dobândise de altfel universalitate. Cu unele excepții, începând cu secolul doi, cugetarea teologică s-a desfășurat mai ales în cadrul gândirii grecești, chiar și atunci când era vorba de teologi apuseni sau care scriau în limba latină. Fenomenul are o foarte mare însemnătate, pentru

---

1 Traducerea de față, înfăptuită cu acordul autorului, s-a făcut după ediția a doua, revizuită și îmbunătățită de autor, publicată de Editura *«Parusia»*, Atena, 1997. Prima ediție a lucrării, cu multe greșeli de tipar, a fost publicată de Editura *«Tinos»*, Katerini, 1988 [n. trad.].

că elenismul a ridicat — deplin conştient de însemnătatea acestei încercări — a înălţat limba la treapta de instrument unic al gândirii; şi aceasta într-un moment când, cu excepţii de relativ mică însemnătate, popoarele foloseau limba numai pentru nevoile lor vitale zilnice. Gândirea greacă însă — şi prin urmare şi limba ei — nu şi-a încheiat ciclul vieţii. A supravieţuit şi supravieţuieşte până astăzi, pentru că în timpurile mai noi şi după aceea avem în mod firesc noi mişcări filosofice; dar acestea constituie rodul multiplelor fecundări ale gândirii greceşti cu elemente noi, fapt care nu înseamnă însă că s-a dat uitării limbajul filosofic grecesc.

c) Interesul mereu crescând al filosofiei contemporane pentru fenomenul şi însemnătatea limbii, pe care în mod firesc o foloseşte şi Teologia. Încă de la începuturile secolului filosofii G. E. Moore şi Bertrand Russell au îndreptat interesul filosofiei spre analiza limbajului, încercare pe care o vedem şi la Platon (Euthyfron, Parmenide ş.a.) şi la Aristotel. Mai apoi Ludwig Wittgenstein (+1951) a pus bazele şi a impus în genere filosofia analitică, creind un nou şi puternic curent. Reorientarea filosofului existenţialist M. Heidegger spre analiza limbajului prin lucrările lui «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936) şi «Unterwegs zur Sprache» (1959) precum şi lucrarea de filosofie analitică «Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik» (1960) a lui H. G. Gadamer au reînviorat şi au nutrit interesul apusenilor şi-n deosebi al cercetătorilor protestanţi pentru limbaj — cuvânt. Interesul cercetătorilor pentru limbaj a primit în paralel impuls şi elemente şi de la Structuralismul francez, aşa cum a fost el aplicat în filosofie de M. Foucault şi în etnologie de C. Levi-Strauss.

Toate acestea presupun că de la începuturile secolului filosofia a cunoscut puternice zguduituri, în vreme ce lua cunoştinţă de fundăturile şi de babilonia terminologiei.

Când această situaţie a ajuns la culme, iar confuzia şi dezamăgirea au ajuns să domine, foarte corect filosofia a făcut un pas înapoi, fapt ce nu a avut loc desigur în absenţa căutărilor sociologice şi tendinţelor literare şi artistice. Filosofia a încercat aşadar să pătrundă în sine, să descopere procedura naşterii ei, adică a rostirii ei în special şi a limbii în genere.

Filosofia a devenit astfel filosofie linguală sau filosofie a limbajului, având ca element dominant caracterul ei analitic şi ermineutic, interpretativ. Ea analizează şi interpretează structura, fraza, expresia, vocea, termenul, cuvântul în care se încuibă, se închide, se auto-limitează. Ţelul ei este constatarea şi în-semnarea elementelor celor mai importante ale faptului lingvistic sau ale fenomenului vorbirii (Sprachgeschehen), ale semnificatului şi semnificantului (significat, signifiant şi signifié), ale structurii sau structurilor care se supun unei formulări. În acest fel ea ar dobândi siguranţa (certitudinea) pentru cunoaştere şi ar contribui în mod hotărâtor la autoconştientizarea omului şi la constatarea posibilităţilor sale.

Nu voi cerceta aici faptul dacă filosofia sau mai bine zis mişcările acestea filosofice şi-au atins sau nu acest scop. Este însă sigur faptul că cu ajutorul lor omul s-a îmbogăţit substanţial: s-a accentuat mult

însemnătatea metodei analitice în gândirea filosofică şi omul a devenit mult mai conştient de limitele sale.

Am făcut această scurtă referinţă la filosofia analitică, la existenţialismul lui Heidegger şi mai cu seamă la cea de a doua perioadă a lui (perioada analitică) şi la structuralism, pentru că de ea se leagă — fie direct, fie indirect — ermineutica apuseană şi mai ales cea protestantă. Astfel, de exemplu, programul mult discutat de demitologizare al lui R. Bultmann este în mod direct dependent de filosofia lui Heidegger. Şi tendinţa din urmă a hermeneuticii protestante, cunoscută ca «noua hermeneutică», este reprezentată de G. Ebeling şi E. Fuchs, care au încercat (mai ales cel din urmă) să pună cu stricteţe în aplicare metoda analitică a lui J. A. Austin, continuatorul lui Wittgenstein. Exemplul lui Fuchs nu l-au urmat toţi hermeneuţii, tot aşa cum nu au pus toţi în aplicare şi demitologizarea (Entmythologisierung) lui R. Bultmann. Unii hermeneuţi (exegeţi) şi chiar şi filosofi (ca de exemplu O. Cullmann şi K. Jaspers) resping demitologizarea, dar cu toate acestea toţi iau serios în vedere analizele ei şi concluziile încercărilor filosofice menţionate mai sus.

Toată mişcarea aceasta ne arată limpede că în zilele noastre teologii încearcă să teologhisească şi cu realitatea filosofică contemporană, tot aşa cum în vechime teologii lucrau în prezenţa filosofiei şi a climatului spiritual în genere al vremii lor. Observăm însă că în Biserică teologii — care urmăreau atât procesele filosofice şi aplicau şi principiul că «începutul înţelepciunii înseamnă cercetarea numirilor» — se simţeau cu adevărat teologi în măsura în care încercau să rezolve marile probleme legate de Dumnezeu şi de om, chiar şi dacă aceasta se făcea prin «explicarea» textelor biblice. Şi lucrarea lor s-a numit în genere «teologie», iar uneori, ca în secolele III-V, şi «filosofie». Dar în aceste cazuri termenul «filosofie» este identificat cu acela de «teologie». Astăzi însă, teologia apuseană, sub dominarea aproape absolută a filosofiei analitice şi a ermineuticii, a devenit mai ales (teologie) hermeneutică şi analitică. Elementul dominant — cel puţin pentru majoritatea profesorilor protestanţi şi pentru o însemnată parte a bibliciştilor romano-catolici — îl constituie erminia şi ermineutica. Iar dacă se gândeşte cineva că toţi, fără excepţie, arată interes pentru erminia existenţială şi pentru «sensul (înţelesul) Scripturii», atunci îşi dă seama de ce toţi concep lucrarea lor în special ca analiză şi erminie şi ajung să vorbească despre interpretarea (erminia) sau re-interpretarea erminiei (Sfintei Scripturi).

Dar în vreme ce cu aceste tendinţe cercetarea teologică s-a îmbogăţit în mod însemnat — fie pozitiv, fie negativ — o întrebare rămâne: de ce acolo să domine hermeneutica şi aici, în Biserică, teologia? Teologia care are nevoie fireşte de hermeneutică şi de analiză, dar care constituie fără îndoială scopul fundamental, principala preocupare.

Cum pot fi justificate cele două direcţii atât de opuse? Întrebarea este acută şi polisemantică, pentru că ea se referă la viaţa spirituală cea mai lăuntrică a creştinului şi mai ales — aşa cum vom vedea mai jos — la cea mai profundă relaţie a omului cu Adevărul. Nu este vorba aici de o problemă scolastică şi de o deosebire filosofică.

Confruntarea cu această întrebare presupune multe prezumţii şi constatarea elementelor diferenţiale dezvăluie un lanţ întreg de consecinţe. De aceea este nevoie de mult timp şi spaţiu, ca o privire critică să fie cât mai largă şi cât mai deplină. Aici eu mă voi mărgini, mă voi limita obligatoriu numai la cele strict necesare. Anticipat însemnăm aici că elementele diferenţiale fundamentale sunt:

a) **Modul** de a privi critic Evanghelia;

b) **Faptul experienţei adevărului** şi

c) **Modul (felul)** de a vedea critic limbajul, limbaj care pentru noi este convenţional.

PARTEA ÎNTÂI

TEOLOGIE ŞI LIMBAJ[2]

I. Modul de a privi critic Evanghelia

Prima deosebire fundamentală care duce sau la Teologie, sau la erminie, la exegeză, este felul, modul în care cineva priveşte critic Evanghelia. Ce este Evanghelia în Biserică pentru fiecare credincios? Ce înseamnă Evanghelia pentru un exeget protestant? Iată un punct de pornire simplu, de sine înţeles şi general acceptat, care însă ascunde scandalul celor două drumuri deosebite.

a. **În Protestantism.** Pentru exegetul protestant Evanghelia[3] constituie, în genere, descoperirea, revelaţia cuvântului (cu «c» minuscul) lui Dumnezeu. Este mesaj — cuvânt — poruncă. Precum în Vechiul Testament avem cuvântul lui Dumnezeu, glăsuia, vorbea Dumnezeu, tot aşa şi acum Dumnezeu, prin Cuvântul Său, ex-pune cuvânt — mesaj pentru mântuirea omului. Fireşte, în Evanghelie cuvântul — mesaj este autentic, deplin, adevărat. Acest cuvânt al Cuvântului lui Dumnezeu este chemat să accepte şi să propovăduiască fiecare creştin. Grija, preocuparea fiecărui creştin o constituie aşadar propovăduirea, anunţarea, facerea cunoscută a cuvântului şi atitudinea pozitivă faţă de acesta.

Cuvântul aşadar constituie totul şi de noi depinde să-l înţelegem — să-l interpretăm existenţial cu datele Subiectivismului, prin obişnuitul principiu al căutării sensului cuvântului, sau prin cele mai înaintate metode de interpretare filosofică. În filosofia din urmă a lui Martin Heidegger limba capătă ontologie şi premerge existenţei, pe care limba are chiar capacitatea de-a o exprima.[4] De aceea, în esenţă, existenţa (omul) nu se exprimă prin limbă, ci limba vorbeşte despre existenţă.[5] În acest fel totul este cuprins în limbă, totul se cuprinde şi se defineşte prin limbaj, care

---

2 Nota Traducătorului: Împărţirea lucrării în două părţi şi intitularea părţilor ne aparţine. Ea nu a fost făcută la întâmplare. Am folosit în acest scop însuşi titlul general al lucrării. În original lucrarea este alcătuită dintr-un şir de mici capitole. Cred că în acest fel lucrarea capătă o mai mare unitate.

3 Nu este cu putinţă să vorbim aici despre problema discernerii între texte evanghelice şi neotestamentare ale «*istoricului Iisus*», între «*predica lui Iisus (înainte de Înviere)*» şi «*predica mărturiei Bisericii*».

4 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 5.

5 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Phullingen, 1959, p. 12-15, 19-21 ş.a.

este realmente descoperitorul şi purtătorul existenţei.[6] De aceea, pentru că prin limbaj omul iese din uitare, ipostaza omului este linguală sau constituie fenomen lingvistic.

Un pas înainte face H. G. Gadamer, elevul lui Heidegger. El identifică existenţa (fiinţa) cu limba, de vreme ce cea dintâi este înţeleasă şi deci devine cuvânt. Existenţa înţeleasă devine limbaj[7] şi în mod firesc ceea ce nu este înţeles nu constituie realitate.

Exegetul E. Fuchs, cunoscând filosofii de mai sus şi pornind dintr-o altă direcţie, face adevărul să depindă de limbă şi recunoaşte realitatea — existenţa numai atunci şi în măsura în care aceasta devine limbaj - cuvânt: «Erst in der Sprache erscheint die Wahrheit der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist nur Wirklichkeit in der Sprache».[8] (Abia în limbă apare adevărul realităţii. Realitatea este doar realitate în limbă).

Nu întâmpină nici o greutate în a identifica realitatea — existenţa cu ceea ce spune limba — cuvântul: (Realitatea este ceea ce este rostit de limbă), «Die Wirklichkeit ist das Geschprochene der Sprache».[9] Şi consecvent, identifică, ca şi G. Ebeling, cuvântul lui Dumnezeu cu limbajul autentic. Rezultatul este că defineşte faptul mântuirii (Heilsereignis) ca şi fapt lingvistic (Sprachereignis)[10] şi întâlnirea cu Dumnezeu tot ca un fenomen de limbaj, în vreme ce face să depindă autenticitatea omului de limbă - cuvânt.

În esenţă, cuvântul ne dă — afirmă el — tot ceea ce există şi tot ceea ce vom izbândi, vom reuşi prin el (cuvânt). Avem de-a face aici, aşadar, cu un monism de limbaj, sau un monism de cuvânt cu toate consecinţele lui.

În spaţiul Romano-catolicismului întâlnim foarte des tendinţe şi aprecieri asemănătoare. De exemplu, J. P. De Rudder — care face cercetări cu metoda analitică în combinaţie cu conceperea existenţială a omului — consideră limba (cuvântul - vorbirea) ca şi revelaţie a fiinţei (existenţei). Existenţa (firea) şi realitatea sfârşesc în lumea limbajului: (Mai întâi limba noastră este revelaţie a fiinţei. Fiinţă şi realitate devin limbă într-o lume umană. Prin limbă realitatea este recunoscută spiritual; prin limbă lumea este făcută prezentă şi exprimată). «Zunächst ist unser Sprechen Seinsoffenbarung. Sein und Wirklichkeit werden in einer menschlichen Welt zu Sprache. Durch Sprache wird die Wirklichkeit geistig erkennbar; durch Sprache wird die Welt in die Gegenwart gesetzt und ausgesagt».[11]

Toţi şi toate duc la absolutizarea limbii, căreia îi atribuie realitate cu toate consecinţele. Aşadar cuvântul Evangheliei cuprinde şi defineşte fiinţa adevărului şi adesea se identifică cu el. Aşa se explică în chip

---

6 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 16.

7 H.G. Gadamer, *Kleine Schriften, I. Philosophie - Hermeneutik*, Tübingen, 1967, p. 94.

8 E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Kanstatt, 1954, p. 131-132.

9 Ibidem.

10 E. Fuchs, *Gessammelte Aufsätze, II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1965, p. 425.

11 J.P. De Rudder, *Glaubiges Wort und theologische Sprache* în *Die Interpretation des Dogmas* (ed. P. Schoonnenberg), Düsseldorf, 1969, p. 15.

minunat de ce în lumea apuseană domină erminia, exegeza și hermeneutica Evangheliei. Ar fi fost o inconsecvență, cu astfel de premise, acești teologi să nu fi înțeles lucrarea lor mai ales ca ermineutică. Cuvântul este înțeles și redat numai prin erminie. Iar când cuvântul poate să cuprindă adevărul - realitatea, erminia (exegeza) dobândește un caracter absolut, devine funcția cea mai înaltă.

Aici trebuie desigur să facem o intervenție, pentru ca să subliniem, că exegeții, cei mai novatori dintre ei, cei care au trecut și trec la «noi» teorii, nu și-au început activitatea ca și exegeți. Toți au pornit de la acceptarea **a priori-că** a unei metode filosofice și de la o apreciere personală, individuală a Evangheliei sau a persoanei și lucrării lui Hristos. Astfel, la început, când au pornit la drum, ei erau filosofi sau teologi. Și ca să justifice premisele de la care au pornit (sau tocmai pentru că aveau aceste premise de pornire), ei au practicat acest mod de exegeză, sau de analiză și de înțelegere a Evangheliei. Mi-e teamă așadar că, în ultimă analiză, aici erminia — în ciuda impresiei opuse — devine aparență (epifenomen), care, în mod conștient sau inconștient, ascunde motive și premise filosofice sau teologice.

După cum am menționat deja, cuvântul evanghelic este tratat și într-alt fel. Cei ce au îmbunătățit și mai ales cei ce s-au opus demitologizării (ca de exemplu O. Cullmann, J. Jeremias, K. Jaspers) arată un deosebit interes pentru «istoricul Iisus», pentru evenimentele neotestamentare ca atare, pentru activitatea Domnului etc., date care și în mod formal depășesc limitele limbajului. Însă și acești cercetători tot prin limbaj se apropie de evenimente și le definesc, fie că acceptă necesitatea și legalitatea limbajului mitic, fie că concep limba ca și simbol al realității, fie că o înțeleg ca un punct indicativ sau ca numere (Ziffern).[12]

Structuralismul demitologizează și el limba, în sensul că orice măsură a lui pentru cercetarea structurilor, care se află în spatele unei formulări linguale biblice, constituie de asemenea limbaj. Și certificarea unei structuri preexistente nu poate fi decât linguală, lexicală.

b. **În Biserica și în teologia ortodoxă.** În viața Bisericii și în teologia ortodoxă, Evanghelia este înainte de toate anunț, bună vestire a mântuirii păcătoșilor prin persoana lui Hristos. Sf. Apostol Petru se mândrește pentru faptul că auditorilor săi nu le-a transmis cuvinte, nu i-a învățat vorbe, ci «puterea și prezența» lui Hristos (II Petru 1, 16), adică taina lui Hristos. Și de Dumnezeu-purtătorul Ignatie, câțiva ani mai târziu, subliniază că «faptul cu totul deosebit» (o exaireton), minunat, principal al Evangheliei este «**prezența**»[13] lui Hristos ca persoană istorică dumnezeiască. Evanghelia este mai exact consemnarea faptului Întrupării, al lucrării, al pătimirii și Învierii Fiului lui Dumnezeu «în vremea lui Ponțiu Pilat». Evenimentul Hristos înseamnă infinit mai mult decât vestirea cuvântului - mesajului, de vreme ce Hristos a cerut nu numai să credem

---

12 K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der bultmannichen Entmythologisierung. Kerygma und Mythos. III.* Hamburg, 1966, p. 20. R. Prenter, *Mythos und Evangelium*, Kerygma und Mythos, II, 1965, p. 74.

13 Sf. Ignatie, Către Filadelfieni, 9, 2.

(ceea ce şi Diavolul o face), ci să devenim asemenea Lui. În timpul Schimbării Sale la faţă, ucenicii lui au devenit altceva, adică i-a făcut capabili să vadă slava dumnezeiască.[14] Domnul a «schimbat la faţă», a transfigurat omul, l-a făcut altceva, ceea ce înseamnă că l-a făcut capabil să participe, să ia parte la o altă stare reală, pe care mai înainte omul nu ar fi putut nici să şi-o închipuie, chiar dacă auzise deja cuvintele Domnului.

Hristos se înfăţişează ca Învăţător care predică, dar Se propovăduieşte pe Sine, în sensul că **El cheamă omul să participe la El-însuşi, la Hristos.** Culmea predicii Lui este: «Eu sunt calea, adevărul şi viaţa».[15] Adevărul însă nu este o idee oarecare; este realitatea dumnezeiască în persoana divino-umană a lui Hristos, unde însuşi Hristos Se oferă şi şi cheamă în mod scandalos: «Luaţi, mâncaţi acesta este trupul meu ... Beţi dintru acesta toţi, acesta este sângele meu ...».[16] Şi Sf. Apostol Pavel numai pentru că s-a hrănit din trupul şi sângele Domnului a putut să spună: «nu mai trăiesc nicidecum eu, ci Hristos trăieşte în mine».[17] «Ceea ce este consumat» (to esthiomenon) este firea omenească îndumnezeită, este realitatea care-l preface pe credincios în Biserică. Cuvintele şi predica Domnului dobândesc sens (numai) ca subliniere a tainei acesteia a participării şi transformării, sunt aşadar cuvinte de invitaţie, sunt, dintr-un punct de vedere, invitaţie la nuntă şi nu nunta însăşi. Nu este nevoie de multă cercetare ca să-şi dea seama cineva că ermineutica protestantă se ocupă în principiu cu invitaţia la nuntă, se lasă prinsă de cuvântul - invitaţie, şi îi scapă taina nunţii, adică participarea la Hristos.

Prin urmare Biserica primară a consemnat în scris Evanghelia pentru ca să participăm la Hristos şi să ne prefacem în hristoşi, ca să trăim în Hristos şi Hristos în noi, ca să dobândim experienţe pe care le-a avut de exemplu Sf. Apostol Pavel. Şi numai atunci se va preface şi lumea. Numai cu supoziţia participării la adevăr se realizează «fericirile» Domnului, ca să trăiască lumea în pace şi să umble întru dreptate.

Este foarte caracteristic faptul că Apostolul Pavel a vorbit despre Hristos dincolo (nu împotrivă) de cuvintele pe care însuşi Hristos le-a spus despre Sine şi de cele ce Evangheliştii au scris despre Hristos. Singura cale de a spune ceva autentic şi corect **dincolo** de cuvintele evanghelice şi fireşte mai presus de puterile intelectuale omeneşti este participarea personală la Hristos, adică la adevăr. După ce a primit — a acceptat invitaţia la nuntă, Sf. Apostol Pavel a luat personal parte la nuntă (la taina lui Hristos). Dubla asigurare a lui Pavel «nu mai trăiesc nicidecum eu, trăieşte Hristos în mine»[18] şi «cred că am şi eu duhul lui Dumnezeu»[19], arată că totul este participare-trăire în Hristos şi că numai aşa (trăind adică adevărul) poate cineva să vorbească despre adevăr.

Relativ impresionant este şi cazul Sf. Ignatie Purtătorul de Dumnezeu (Teoforul), care a fost nevoit să accentueze relaţia cuvântului evan-

---

14 Mt. 17, 2-5, Lc. 9, 29-32.
15 In 14, 6.
16 Mt 26, 26-28.
17 Gal 2, 20.
18 Ibidem.
19 I Cor 7, 40.

ghelic cu adevărul în general și cu Hristos în special. Acest sfânt bărbat a scris la aproximativ zece ani după ultimul text neotestamentar. El adeverește că teologia sa, rezolvările pe care le dădea problemelor Bisericilor locale, se datorau faptului că «duhul propovăduia»[20] înlăuntrul său, și că va scrie din nou despre altă temă Efesenilor, va teologhisi din nou, (scil. va face din nou teologie n.T.), numai «dacă Domnul îmi va descoperi ceva».[21] Și atunci când, teologhisind cu premisa de mai sus, spunea lucruri și cuvinte, care nu se găseau în «arhive», adică în Evanghelie (și el este primul care a numit textele evanghelice «Evanghelie»), tradiționaliștii și adoratorii literei biblice au protestat și i-au răspuns că «dacă nu vom afla in Scriptură cele ce ne zici, nu le vom crede».[22] Cuvântul, limbajul Evangheliei constituie pentru dușmanii lui Ignatie o măsură absolută. Acceptau numai ceea ce le spunea cuvântul evanghelic. Și pentru Sf. Ignatie era greu să-i convingă că poate cineva să vorbească despre adevăr **dincolo** (și nu împotriva) de cuvintele evanghelice, dar în conformitate cu acestea. Le-a spus însă ceva revelator pentru modul de a face teologie, fapt care arată că se găsea în climatul și în duhul Sf. Pavel (p. 20). Le-a zis așadar că pentru el Evanghelia — pe care opozanții săi o înțelegeau ca și cuvinte delimitative — este însuși Hristos și toată lucrarea Sa: «pentru mine arhivele (= Evanghelia) sunt Iisus Hristos; arhive de neatins sunt Crucea Lui și Moartea și Învierea Lui și credința în El»[23]. Acceptând Sf. Ignatie cuvintele evanghelice ca o invitație la taina lui Hristos, trăia pe Hristos, adevărul; și toate cele ce a scris despre Hristos, deși nu le găsea cineva în Evanghelie, constituiau o autentică declarație a adevărului și erau conforme cu cuvintele evanghelice. Astfel, trăind și teologhisind, Sf. Ignatie concepea drept foarte adevărată și biblică teologia sa, pe care Biserica a adoptat-o și a făcut-o viață a ei.

Prin urmare toate depind de ceea ce considerăm că este în principal Evanghelia. Și faptul special, «minunea» Evangheliei pentru Sf. Ignatie (ca și pentru Sf. Apostol Pavel) este prezența Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, «pătimirea și Învierea Lui».[24]

Și ca să rezumăm: Evanghelia în exegeza apuseană contemporană este mai înainte de toate cuvânt. Evanghelia în Biserica Ortodoxă este mai înainte de toate înfățișare, prezentare a lui Hristos și invitație spre participare trăitoare la persoana lui Hristos. Deontologic deci, acolo domină cuvântul, aici predomină participarea și prefacerea.

Iată că acum, cauza din care acolo domină ermineutica și aici, în Biserica Ortodoxă, teologia a devenit limpede. Când avem de-a face cu cuvântul, îl interpretăm — de vreme ce este ceva exprimat —, folosind tot felul de mijloace și metode. Cuvântului trecutului i se potrivește erminia și gândirea apuseană și mai ales protestantă este, conform premiselor ei, în principal exegetică, ermineutică. Și în legătură cu aceasta,

20 Sf. Ignatie, Către Filadelfieni 7, 2.

21 Sf. Ignatie, Către Efeseni 20, 1.

22 Argumentul statornic al negatorilor teologiei Sf. Ignatie era: *«dacă nu le voi găsi în arhive, nu voi crede în Evanghelie»* (Sf. Ignatie, Către Filadelfieni 8, 2).

23 Ibidem.

24 Sf. Ignatie, Către Filadelfieni 9, 2.

nu este deloc întâmplător faptul că acolo centrul interesului îl constituie cuvântul — mesajul și nu Sfânta Euharistie, taina lui Hristos și a Bisericii.

În Biserică însă — unde avem, firește, cuvânt, dar ca să ne arate starea de participare și de prefacere — precede altă procedură și erminia îi urmează (p. 21). Aici precede în mod obligatoriu teologia, pentru că în clipa de vârf a teologiei se naște cuvântul pentru starea de participare și de prefacere. Această stare constituie o veșnică devenire, nu are sfârșit, nu se cuprinde în fraze și formulări; acestea numai o semnalizează.

Îndeosebi despre starea de îndumnezeire, care depășește limitele de cunoaștere ale omului, poate să vorbească numai cel ce a trăit o astfel de stare. Și pentru că ceea ce a trăit credinciosul este adevărul, cuvântul lui despre adevăr este teologie și nu în mod simplu erminia, exegeza unui cuvânt existent.

II. **Este mitic limbajul Noului Testament?**

Ermineutica protestantă nu deține bine-nțeles sentimentul de mai sus al tainei adevărului și nu vorbește în genere de o astfel de experiență și participare. Rezultatul este că ea nu se interesează și nu vorbește despre teologie așa ca noi.

Se interesează — ca de altfel și noi — de cuvântul-mesaj, dar se dezinteresează de comuniunea adevărului și se mărginește la ceea ce este exprimat în chip uniform (neted), astfel încât metoda fundamentală de exegeză a cuvântului neotestamentar să fie căutată în principal în filosofia existențialistă, în Structuralism sau în filosofia analitică. Ea ignoră astfel și dinamica nesfârșită a adevărului și noua relație realistă a omului cu Dumnezeu care a înfăptuit-o Hristos și, după Cincizecime, o înfăptuiește neîncetat Duhul Sfânt. Desigur protestantul nu va accepta că cuvântul Domnului (al Evangheliei) este un cuvânt simplu-comun, ci îl încarcă cu putere și energie mântuitoare. Acesta este un fapt lăudabil, dar ce altă influență decât cea etică, morală poate să aibă cuvântul, atunci când va dispărea comuniunea reală cu persoana divino-umană a lui Hristos? Hristos este cel care constituie dumnezeiasca ipostază care poate să ne dea putere.

Când cineva nu participă la această ipostază, cum va putea dobândi ceva din puterea ei? Apoi Noul Testament nu cuprinde numai cuvintele Domnului, ci și cuvinte ale de Dumnezeu inspiraților scriitori ai lui, pentru că el (Noul Testament) este rezultatul comuniunii acestora cu Hristos și cu lucrarea Duhului Sfânt. Este vorba așadar de experiențele lor și de credința lor.

Că această metodă hermeneutică este lipsită de ieșire, de rezolvare și fără temei se poate vedea și din următorul exemplu, care ne apropie mai mult de problema teologie și limbaj sau adevăr și limbaj.

a. Cea mai impresionantă și mai cunoscută încercare a ermineuticii contemporane se datorează lui Rudolf Bultmann și este demitologizarea, Entmythologisierung. Încercarea acestui cercetător german nu are drept premisă numai filosofia existențialistă. Ca premisă teologică mai stator-

nică, ca punct stabil de sprijin, are teoria despre elenizarea creştinismului, pe care a sistematizat-o compatriotul său A. Harnack. Astfel, după el, precum în secolele IV şi V avem o elenizare a creştinismului, tot aşa şi în vremea Noului Testament avem o mitologizare. Elenizarea învăţăturii dogmatice trebuie să o înfruntăm cu o dez-elenizare, o curăţire de elenism, pentru ca să avem o curată gândire creştină. Limbajul mitic al Noului Testament trebuie să-l înfruntăm acum cu noi premise filosofice, cu demitologizarea, care înseamnă, pe scurt, că limba Noului Testament este mitică şi noi trebuie să-i delăturăm mantaua mitică, pentru ca să înţelegem ce intenţiona ea să ne spună. Şi pentru că nu avusese loc o astfel de eliminare a păturilor eleniste şi iudaice, nu deţineam şi adevăratul duh al Noului Testament. Precum avem datoria de a des-eleniza creştinismul pentru ca să regăsim adevăratul creştinism, tot aşa avem datoria să demitologizăm Noul Testament.

b. Este însă evident că atât în dispoziţia de des-elenizare, cât şi în cea de demitologizare subzistă aceeaşi slăbiciune a protestantismului: el nu poate şi neagă să trăiască iconomia dumnezeiască de la Rusalii şi după aceea, nu deţine comuniunea şi experienţa pe care le înfăptuieşte dumnezeiasca Euharistie şi astfel neagă Tradiţia, pe care o creează această stare încă din vremea activităţii Domnului. Negarea şi punerea la îndoială a realităţii Bisericii de după Cincizecime îi privează de unica posibiltate de a vedea ceea ce a precedat acestui eveniment. Ceea ce se întâmplă după Cincizecime constituie semne în mersul evenimentelor, care au început cu Bunavestire. Şi pentru că este vorba de un trecut ce se continuă, ne apropiem de acest trecut pornind de la urmarea, de la continuarea lui.

Să ne întoarcem însă la limbajul Noului Testament.

Mai întâi trebuie să vedem mai exact limba, felul de exprimare al Noului Testament. Acolo limbajul, rostirea nu este mitică prin sine, ci este limba moraliştilor, filosofilor, cosmologilor, a Vechiului Testament, adică a lumii epocii, a unei epoci care depăşise în mod considerabil mitul şi avea în general un cuvânt de spus, adeseori un cuvânt ştiinţific, despre marile probleme. Ne este indiferent aici faptul dacă cuvântul acesta era corect sau nu.

Scriitorii Noului Testament era firesc să folosească limbajul, felul în care oamenii se înţelegeau atunci şi care, desigur, nu este întotdeauna acelaşi cu felul nostru de a ne înţelege astăzi.

Acest lucru e de sine înţeles şi acceptat de toţi. Dar ceea ce are o însemnătate hotărâtoare este — nu faptul în sine, că adică Evangheliştii şi Sf. Pavel foloseau limba epocii — ci **ce conştiinţă aveau** Evangheliştii şi Sf. Apostol Pavel când foloseau limba vremii lor. Cel din urmă, adică faptul că foloseau limba epocii, era inevitabil. Aşadar, dacă sfinţii scriitori prin cutare sau cutare termen de epocă aveau impresia că certificau adevărul, atunci ei neîndoielnic şi au greşit şi demitologizarea este necesară. Şi iarăşi, dacă sfinţii scriitori au folosit fără explicaţii termeni de epocă, iarăşi textele lor, unde se găsesc aceşti termeni, au nevoie de demitologizare.

În realitate însă, cu sfinţii scriitori se întâmplă ceva cu totul opus: ei aveau profund conştiinţa că, folosind termenii de epocă, declară (exprimă) ceva diferit de ceea ce indică aceşti termeni.

Au folosit de exemplu termeni politici, cosmologici şi filosofici, precum «împărăţia lui Dumnezeu», «al treilea cer», «din al cărui gen suntem», «subpământeni» ş.a. Dar însuşi Domnul şi scriitorii Noului Testament au conştiinţa limpede că nu există analogie sau corespondenţă între conţinutul din naştere al termenilor de mai sus şi adevărul, pe care doreau să-l indice prin aceştia. De aceea, de exemplu, încearcă să explice că «împărăţia lui Dumnezeu» nu este împărăţie lumească, cum o înţelegeau Evreii şi Romanii; că «fericirea» este altceva şi nu are nici o legătură cu cel de al treilea sau al cincilea etaj al cerului; că lumea a fost creată din nimic şi omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu» şi nu suntem «un neam» cu Dumnezeu, cum afirmau stoicii, de la care Sf. Apostol Pavel a preluat termenul.

Însuşi Sf. Apostol Pavel a dat măsura folosirii limbii de epocă, când a folosit cuvântul ofrandă, de închinare «Dumnezeul necunoscut», pentru a vorbi de un alt Dumnezeu, cel adevărat. De asemenea este filosofic şi termenul Sf. Evanghelist Ioan «Cuvântul lui Dumnezeu», dar sfântul Evanghelist are conştiinţa că vorbeşte despre cu «cuvânt» nefilosofic, vorbeşte despre Fiul lui Dumnezeu care «trup s-a făcut» etc.

III. **Demitologizarea autentică duce la Adevăr?**

Prin urmare tactica lui Hristos şi a scriitorilor neotestamentari poate fi înţeleasă şi ca demitologizare, de vreme ce în mod conştient dădeau un nou înţeles termenilor şi cuvintelor pe care în mod necesar le foloseau. Dar de vreme ce ei făceau demitologizare, termenii însemnaţi ai Noului Testament deţin deja conţinutul lor corect creştin şi prin urmare este de prisos pentru ei orice altă demitologizare. Este prin urmare de prisos şi «programul de demitologizare» al lui R. Bultmann şi al cercetătorilor care-i admiră programul. Este foarte semnificativ faptul că şi Biserica în genere avea conştiinţa limpede a faptului că scriitorii neotestamentari au demitologizat în mod conştient termenii mai însemnaţi pe care-i foloseau, adică au încărcat termenii «din afară» cu un nou conţinut. Acest fapt se dovedeşte prin aceea că sfinţii Părinţi şi teologi ai Bisericii nu uită niciodată să accentueze, obositor chiar, cum că formele, termenii şi icoanele Sfintei Scripturi, adeseori preînchipuie altă realitate decât cea pe care o declară prin sine.[25] Demitologizarea — şi accep-

25 Vezi, de exemplu: *«Când spui că prin cuvântul lui Dumnezeu toate s-au făcut, nu introduci creaţia omenească, pentru că nimeni dintre noi nu înfăptuieşte prin cuvânt. (...) Dar şi Dumnezeu, cu toate că înfăptuieşte prin cuvânt ceea ce creează, puterea lui creatoare nu este în felul oamenilor».* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 20 «Despre dogmă şi despre funcţia episcopilor, 9. PG 35, 1076. EPE 4, p. 270).* [EPE = „Sfinţi Părinţi Greci ai Bisericii", ediţie de texte patristice care apare la Tesalonic (n. trad.)]. *Când Sfânta Scriptură susţine, de exemplu, că Dumnezeu locuieşte în cer «nu trebuie să ne închipuim nimica trupeşte în acest fapt. Pentru că nu spunem că dumnezeirea este cuprinsă sau circumscrisă într-un loc, pentru că ea este şi simplă şi netrupească şi plinătoare a toate. Ci pentru că Dumnezeu se*

tăm termenul acesta numai în mod abuziv — avusese deja loc. Şi acest lucru îl aminteşte întotdeauna Biserica, care nu a aşteptat atâtea secole pe Bultmann, care prin metoda lui ţintea în principal în altă parte, adică la respingerea sau lăsarea în uitare a acelor elemente evanghelice pe care nu le accepta pentru că acestea nu pot fi înţelese numai cu cuvântul omenesc şi pentru că acestea cică nu concordă cu personalitatea lui Hristos.

Am subliniat deja că numai în mod abuziv folosim termenul «demitologizare», pentru că în sine el este greşit, de vreme ce scriitorii Noului Testament aveau conştiinţa că prin termenii — limbajul lui Noul Testament exprimă ceva diferit de ceea ce declară termenii prin originea lor. Sfinţii scriitori aşadar nu s-au lăsat furaţi să propună părerile filosofice, sau cosmologice, sau morale, pe care le presupuneau termenii de ei folosiţi. Prin urmare limbajul sfinţilor scriitori nu era mitic, ci, pe de o parte, adaptat timpului şi, pe de altă parte, convenţional. La problema convenţionalităţii limbii vom reveni mai analitic. Acum mai însemnăm încă faptul că: de vreme ce sfinţii scriitori au folosit pentru a exprima adevărul nişte termeni pur şi simplu «potriviţi», pentru ca prin ei să înţelegem şi noi adevărul exprimat, cunoaşterea structurii şi a substratului «mitic» al termenilor, oricât de folositoare ar fi, ne ajută foarte puţin. Ceea ce în principiu este necesar pentru înţelegerea, cunoaşterea, trăirea adevărului exprimat este, cu necesitate, **experienţa adevărului**, pe care sfinţii scriitori o deţineau atunci când foloseau termenii şi, dacă vreţi, «miturile» (parabolele, exemplele, imaginile).

Fireşte, dacă ar fi existat o analogie voită, de exemplu între «împărăţia lumii» şi «împărăţia lui Dumnezeu», atunci în mare măsură ar fi fost suficientă cunoaşterea parţială a noţiunii sau structurii «împărăţiei», ca să înţelegem ceea ce Domnul declara prin cuvântul Său. Atunci demitologizarea ar fi fost oarecum îndreptăţită şi destructuralizarea (destructuralismus) foarte folositoare. Acum însă, când însuşi Domnul declară în chip conştient că Împărăţia Sa «nu este din această lume» (In 18, 36) şi — contrar părerilor care dominau despre «împărăţie» — că «Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru» (Lc 17, 21), el ne-a arătat că nu trebuie să căutăm adevărul Împărăţiei lui Dumnezeu în ceea ce conţine şi presupune pentru lume cuvântul «împărăţie». Desigur, ca să cerceteze ermineutul, exegetul premisele înnăscute ale cuvântului, este şi necesar şi folositor, dar acest fapt în mod vădit **nu duce la ceea ce este adevărul Împărăţiei lui Dumnezeu** (subl. Trad.) Ca să ajungă cineva acolo are nevoie de o altă premisă, de o altă punte: **de experienţa adevărului — lumi-**

odihneşte în cele de sus împreună cu duhurile sfinţilor, numai de aceea numim cerul drept «scaun», «tron» sau casă a Lui». (Sf. Chiril al Alexandriei, *Interpretare la profetul Isaia V, 5: PG 70, 1392 C). Sfânta Scriptură vorbeşte despre adevăr folosind formule, modele omeneşti, dar adevărul este în afara acestora: «Dumnezeu trebuie conceput ca fiind în afara modelelor, formelor şi cantităţii şi a orice fel de circumscriere, al oricărui fel de gen şi alteritate, pe care le urmează lucrurile trupeşte. Căci El este mai presus de orice minte».* (Sf. Chiril al Alexandriei, *Interpretare la Psalmi 10: PG. 69, 793 A). Vezi şi* Sf. Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Iulian II şi V: PG 76, 608 C şi 764 D şi altele.*

nării Sfântului Duh (subl. Trad.). Dacă cineva nu deţine experienţa adevărului împărăţiei şi sustrage noţiunea cosmică de împărăţie din dumnezeiescul cuvânt «Împărăţia lui Dumnezeu», atunci nu-i va rămâne nimic. Dacă cineva, participând, nu crede că Logosul (Cuvântul) lui Dumnezeu este Fiul lui Dumnezeu, când va îndepărta, va sustrage din expresia relativă a Sfântului Evanghelist Ioan noţiunea filosofică despre «logos» - «cuvânt», desigur nu-i va rămâne nimic din ceea ce a vrut să declare Sfântul Ioan. În toate cazurile analoge, exegetul, demitologizând, va rămâne cu nimica. Sau cel mult va reţine din ceea ce a vrut să declare sfântul scriitor, ceea ce pofteşte el, ceea ce el preferă din bogăţia Tradiţiei. Astfel este perceptibil în ce chip şi din ce cauză demitologizarea devine inutilă şi exegeza ia alte dimensiuni. Chiar şi tendinţa exegetică protestantă tradiţională a căutării «înţelesului», «sensului» Sfintei Scripturi — care foarte recent a început să mişte din nou pe mai mulţi exegeţi — evită truncherile textului biblic; insistă însă în aceeaşi răstălmăcire: crede că analizând textele poate să ajungă la adevărul exprimat.

La adevărul exprimat nu se poate ajunge numai prin analiză, pentru că, simplu, nu există adevărată analogie între cuvintele biblice şi adevărul exprimat. Cuvântul este creat, adevărul este necreat. Şi Duhului Sfânt i-a plăcut să dea luminarea Lui în special prin participarea la trupul lui Hristos şi Bisericii în genere.

Dacă vrem — şi trebuie să o facem — să ne folosim ca teologi de foarte bogatele şi foarte amănunţitele analize de demitologizare, de destructuralizare, lingvistice şi de alte încercări, acest fapt ne poate ajuta în mod apofatic, negativ. Pentru că, dacă însemnăm de exemplu structurile şi substratul lingvistic al cuvântului «împărăţie», cunoaştem mai în larg ceea ce nu este «Împărăţia lui Dumnezeu». Fireşte, cunoscând ce nu este ceva, nu ştii nicicând ceea ce este obiectul de cunoscut, de vreme ce acesta este adevărul. Ne ajută însă să evităm răstălmăcirile şi confuziile, câştig care nu e deloc de dispreţuit. Faptul neplăcut în cazul exegeţilor este următorul: conştiinţă absolută că termenul «împărăţie» constituie numai o structură, o formă curat lumească, cosmică dobândeşte cineva numai întrucât comunică cu adevărul însuşi, aşadar numai în măsura în care trăieşte ceva din însăşi împărăţia cerurilor. Câtă vreme exegetul nu trăieşte adevărul care este relatat în Sfânta Scriptură, proiecţia samavolnică prin mijlocirea cuvintelor biblice a propriilor păreri, pe care el şi le închipuie numai ca adevăruri, devine o stare fiziologică. Sau chiar se simte destul de îndreptăţit să definească el însuşi ce constituie în Noul Testament adevăr şi ce închipuire omenească, ce este cuvânt autentic al lui Dumnezeu şi ce ataşament vremelnic. Acest fenomen se petrece cu toţi exegeţii-cercetătorii «vieţii lui Iisus» de la H. Reimarus (în 1774 - 8 s-au editat fragmentele lui legate de temă), până la Albert Schweitzer şi de la R. Bultmann până la E. Fuchs şi ceilalţi suporteri ai relativelor tendinţe; fiecare dintre ei a păstrat drept autentic, curat biblic şi adevărat ceea ce el însuşi a considerat. Bineînţeles, rezultatul este haos: fiecare exeget a plăsmuit, a fabricat propria «viaţă a lui Iisus», care — fie în întreg, fie în parte — nu concordă cu «vieţile» pe care le preferă confraţii lor.

Încercarea demitologizării devine încă o dată cerc vicios, pentru că și ceea ce va fi prezentat drept înțelesul, sensul adevărat al limbii mitice, va constitui din nou limbaj mitic. «Adevăratul înțeles» va fi declarat în mod obligatoriu tot printr-o formă de limbaj, care, ca atare, va presupune structuri și substratul filosofic al epocii contemporane. Astfel ne vom afla din nou în necesitatea unei re-mitologizări (Remythologisierung), precum de altminteri au și propus cu multe speranțe R. Prenter[26] și cunoscutul filosof Karl Jaspers.[27] Dar întrebarea și neputința fundamentală continuă să dăinuie:

● remitologizarea linguală, lexicală va ajuta la înțelegerea adevărului, de vreme ce nici o formă de limbaj — deci nici cea contemporană — nu deține analogie cu adevărul și nici nu duce singură la adevăr?

● de vreme ce cuvintele indică și nu cuprind adevărul?[28]

● de vreme ce ființa adevărului nu se identifică cu exprimarea lui, contrar celor ce va înțelege filosoful H. G. Gadamer?

Ce ne va oferi în plus remitologizarea, în afară de faptul că forma de limbaj a adevărului remitologizat va fi mai apropiată de simțământul nostru lingvistic și de imaginea contemporană a lumii? Actualizarea limbajului este firește folositoare și vai de teologii care nu o urmăresc cu prudență și atât cât este cu putință. Nicicând însă actualizarea limbii, remitologizarea dacă vreți, nu constituie și nici nu poate constitui un factor grav de înțelegere a adevărului, de vreme ce înțelegerea lui (adevărului) pretinde o relație — comuniune reală cu el. Această actualizare constituie desigur numai un mic ajutor, dar este cel mai mult ce poate să ofere un teolog exeget cu puterile lui omenești. Și trebuie s-o ofere pentru că aceasta constituie o filantropie față de majoritatea creștinilor care, firește, nu pot să devină exegeți specialiști și teologi. Dar această ofertă devine reală — adică roditoare — numai dacă exegetul crede — trăiește adevărul. În caz contrar actualizarea limbii adevărului biblic nu are nici un sens. Ba și mai rău, dacă limbajul biblic nu trăiește adevărul pe care-l exprimă, nu va cunoaște ce adevăr să îmbrace în limbaj contemporan, actual, dat fiind faptul că credința — trăirea adevărului se identifică în final cu cunoașterea reală a adevărului.

Pentru toate încercările ermineutice contemporane, — care, chiar dacă ele nu contribuie la înțelegerea reală a adevărului, au oferit desigur prin analizele lor un bogat material filologic-filosofic, — este necesar să observăm următoarele: insistând asupra caracterului mitic sau simbolic al limbii neotestamentare, ele transformă caracterul însuși al Noului Testament din esențialmente istoric, în esențialmente teoretic și abstract. Presupun adică — uneori în mod conștient, alteori inconștient — că Noul Testament este o carte esențialmente de noțiuni abstracte, pe când Noul Testament constituie înainte de toate o comemorare de eveni-

26 R. Prenter, *Mythos und Evangelium: Kerygma und Mythos*, ed. H.-W. Bartsch), II, Hamburg, 1965, p. 84-96.

27 Karl Jaspers, *Wahrheit und Unheil der bultmannischen Entmythologisierung*, *Kerygma und Mythos*, ed. H.-W. Bartsch, III, Hamburg, 1966, p. 11-46.

28 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie* II, 291 (Jaeger, p. 312) PG 45, 1005.

mente, de fapte istorice, dar şi de trăiri ale adevărului. Acestea funcţionează chiar ca şi dovezi pentru viitor, ca şi realitate spirituală, duhovnicească pentru împărăţia lui Dumnezeu, care a început deja în Istorie, unde împărăţia lui Dumnezeu era vizibilă şi se va termina eshatologic. Elementele revelatoare (cuvântul nu e prea potrivit) ale Noului Testament, care sunt şi cele mai greu de înţeles, au ca bază solidă şi vastă evenimentele istorice, care devin o condiţie sigură «de interpretare» a celor dintâi.

Din păcate însă, negaţia şi îndoiala au pornit de la evenimentele clare istorice. Acţiunea conţinea o «înţelepciune» demonică. Pentru că, negând cineva substratul istoric, interpreta după bunul plac, samavolnic, partea revelatoare. Astfel în Biserica veche problema era **ce este Hristosul istoric în relaţie cu Dumnezeu Tatăl şi cu omul** (subl. T.). În ermineutica, în exegeza contemporană problema este **dacă putem să vorbim despre un Hristos istoric, dacă trebuie să vorbim despre istoricitatea Lui, sau dacă datele Noului Testament redau într-adevăr pe istoricul Hristos** (subl. T). De aceea, în măsura în care pun la îndoială date istorice fundamentale despre persoana lui Hristos, neîncrezătorii de azi sunt eretici mai radicali decât ereticii vechi, care negau de exemplu relaţia firească a Fiului cu Tatăl, sau firea omenească în Hristos (este vorba de arieni, de apolinarişti, de monofiziţi ş.a.). De aceea nici nu-l uimeşte pe teologul Bisericii indiferenţa exegeţilor extremişti faţă de faptul dacă Fiul, de exemplu, şi-a asumat întreaga fire omenească sau nu, fire care numai aşa (dacă a fost asumată în întregime) poate fi mântuită.

Când cineva se îndoieşte de însăşi istoricitatea lui Hristos, este de sine înţeles să nu se intereseze de modul unirii celor două firi în Hristos. Un teolog poligraf şi pretutindeni cunoscut spunea recent în Anglia, că teologia astăzi are lucruri mult mai serioase de făcut decât să vorbească de exemplu despre cele două firi ale lui Hristos; acestea în vremea noastră nu mai au însemnătate. Avem de-a face aşadar cu o extraordinară retrogradare în teologie, care se desfăşoară în numele propăşirii, al progresului şi care izvorăşte din refuzul acestor exegeţi de a accepta şi de a adopta mersul întregii iconomii dumnezeieşti de la evenimentele şi promisiunile Vechiului Testament, la evenimentele şi revelaţia din vremurile neotestamentare şi la activitatea Duhului Sfânt în Biserică.

IV. De ce a existat neputinţa iniţială a apostolilor de-a înţelege şi neînţelegerea între ortodocşi şi neortodocşi (eretici)? Experienţa precede limbajul.

Ceea ce nu au apreciat corect Bultmann şi şcoala sa «noua ermineutică», continuatorii şi ce ce au îmbunătăţit lucrarea sa şi cei ce au aplicat filosofia analitică, în ciuda analizelor lor amănunţite (de altminteri folositoare şi însemnate, trebuie să o menţionăm), este următorul: nici sfinţii apostoli nu înţelegeau pe Domnul, când de atâtea ori le-a vorbit de împărăţia lui Dumnezeu şi despre însăşi persoana Sa. Şi Domnul vorbea limba pe care aceia o înţelegeau, o cunoşteau. Foloseau aceeaşi limbă, dar exista neînţelegere, incomprehensibilitate. Limbajul aşadar,

oricât de mult ar fi explicat, oricât de mult ar fi destructuralizat, demitologizat nu este suficient pentru ca cineva să accepte şi să înţeleagă adevărul. Are foarte mare însemnătate faptul că chiar şi cuvântul Domnului ca şi cuvânt nu avea prin sine puterea de a convinge, puterea să-i întoarcă pe oameni către Domnul, să nască în sufletele lor credinţa. În clipa când omul ascultă cuvântul Domnului este nevoie, în afară de mişcarea pozitivă a omului, şi de o luminare specială, care-i deschide ochii minţii spre acceptarea şi înţelegerea adevărurilor, adică spre acceptarea, comuniunea şi experienţa adevărurilor, pe care (p. 35) le exprimă cuvintele Domnului.

Lucrarea luminării o face Duhul Sfânt în colaborare cu omul însuşi. Sfânta Euharistie a fost înfăptuită de Domnul şi se înfăptuieşte prin Duhul Sfânt tocmai pentru că termenul, cuvântul (logosul) nu are prin el însuşi putere creativă — sfinţitoare şi pentru că este nevoie de o intervenţie specială a Duhului Sfânt.

Are o însemnătate hotărâtoare aici faptul că, în Sfânta Euharistie, nu sunt suficiente cuvintele Domnului, cu care El a înfăptuit şi întemeiat o dată pentru totdeauna taina (Mt. 26, 27-29; Mc. 14, 22-24; Lc 22, 19-20), pentru că «adevărata putere a lui Dumnezeu nu-şi are fiinţa în silabe».[29] Este absolut necesară invocarea de către preot a Duhului Sfânt, ca să transforme pâinea şi vinul în trupul şi sângele Domnului, ca să se înfăptuiască şi acum sfânta taină. Altminteri, dacă nu se invocă Duhul Sfânt, atunci Euharistia rămâne o taină unică, o Euharistie pe care Domnul a înfăptuit-o şi care nu se mai repetă. Dar Domnul, împlinind această taină, ne-a chemat să o înfăptuim în mod continuu în istorie (Lc 22, 19).

El (Domnul) nu a avut nevoie de invocarea Duhului Sfânt, pentru că fiind El însuşi Dumnezeu, activa El însuşi în epoca neotestamentară energiile dumnezeieşti. Domnul a zis cuvintele «acesta este trupul Meu» şi «acesta este sângele Meu» (Mt 26, 27-28) şi cele două elemente ale pământului au devenit firea omenească îndumnezeită a lui Hristos. Cuvintele Lui au fost creatoare, întemeietoare ale primei dumnezeieşti Euharistii, datorită energiei dumnezeieşti pe care însuşi Domnul o activa-slujea. De atunci însă, cuvintele acestea ale Domnului, rostite de acum nu de Domnul, ci de omul preot, nu sunt suficiente pentru transformarea elementelor pământului. Aceasta o poate face numai nemijlocita intervenţie a Dumnezeului întreit. O chemăm aşadar pe cea de a treia persoană a Sfintei Treimi, adică pe Duhul Sfânt, şi-ntr-adevăr prin intervenţia lui tainică, cu dumnezeiasca energie care acţionează, pâinea şi vinul devin trupul şi sângele lui Hristos, aşa cum au devenit şi de la Hristos însuşi.

Lărgind puţin problematica, devine evidentă neputinţa limbii şi nevoia unei experienţe a adevărului.

La începutul secolului al IV-lea, Arie, studiind mult şi explicând Sfânta Scriptură, a învăţat că Fiul, a doua persoană a Sfintei Treimi, este făptură şi nu «Dumnezeu în sine» (autotheos), Dumnezeu «adevărat», Dumnezeu «real». Sf. Atanasie, care cunoştea şi vorbea aceeaşi limbă cu

29 Ibidem.

Arie, a arătat în multe chipuri că Fiul are firea lui Dumnezeu Tatăl, este **«adevărat»** şi Dumnezeu **«prin fire»**.

Şi Arie şi Sf. Atanasie citeau aceleaşi texte biblice, (aceleaşi) cuvinte ale Domnului: «Eu şi Tatăl una suntem» (In 10, 30), «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (In 14, 9). Cu toate acestea înţelegerea lor a fost radical deosebită. Sf. Atanasie — trăind întregul mers, întregul proces al dumnezeieştii iconomii, adică întregul duh al Bisericii, şi având experienţa adevărului, aşa cum o vedem şi la Sf. Grigorie Teologul, — credea şi învăţa că Fiul are firea Tatălui.

Nu a putut însă, cu toate că a adus şi multe texte biblice relative, să-l convingă pe Arie. Acesta cunoştea cuvintele, structurile, formele Sfintei Scripturi, dar nu avea experienţa adevărului ce se exprimă prin ele, precum o avea Sf. Atanasie. Sf. Atanasie trăia o realitate pe care Arie nici nu o bănuia. Sunetele cuvintelor, pe care amândoi le foloseau, dinamica lor linguală era aceeaşi, (erau) cuvintele Domnului. Semnificatul era acelaşi, dar semnificantul era complet diferit. Astfel, orice încercare de înţelegere devenea zadarnică.

Tot aşa şi puţin mai târziu, când Sf. Vasile cel Mare îl mustra pe Eunomie, care identifica proprietatea, însuşirea «nenăscut» a lui Dumnezeu Tatăl cu firea lui Dumnezeu Tatăl. Sf. Vasile, trăind la fel duhul Bisericii şi având relativa experienţă a adevărului, încerca în zadar să-l convingă pe Eunomie şi pe adepţii lui, că fiecare proprietate dumnezeiască particulară («ne-naşterea» Tatălui, «naşterea» Fiului) se leagă de fiinţa, de existenţa fiecărei persoane dumnezeieşti, şi nu se identifică cu firea persoanei. Eunomie neavând o experienţă analogă, nu se lăsa convins de argumentele Sf. Vasile. Problema lui Arie şi a lui Eunomie nu se datora necunoaşterii multor texte biblice, pe care desigur le ştiau; se datora faptului că negau ceva fundamental din adevărul deja exprimat (Tradiţia) şi aşa ei nu erau luminaţi de Duhul Sfânt, ca să creadă în relaţia firească a Fiului cu Tatăl, aşa cum s-a întâmplat cu Sf. Atanasie şi cu Sf. Vasile, care au adoptat şi au trăit întregul adevăr exprimat până atunci.

Aşadar greutatea sfinţilor apostoli de a înţelege ceea ce le spunea Domnul înaintea pogorârii asupra lor a Sfântului Duh, şi neacceptarea de către Arie şi Eunomie şi de ceilalţi eretici a afirmaţiilor corecte pe care le susţineau teologii ortodocşi, arată că în cunoaşterea adevărului **precede experienţa adevărului însuşi** (subl. trad.) şi după **aceea** urmează formularea lexicală. Şi astfel avem teologie.

Condiţie principală aşadar pentru o credinţă şi teologie comună este experienţa comună a adevărului sau altminteri iluminarea din partea Sfântului Duh. Iarăşi, teologie identică au nu toţi cei ce folosesc simplu sau acceptă aceleaşi formulări, ci înainte de toate **toţi cei ce au, sau cel puţin acceptă, aceleaşi experienţe ale adevărului.** Formularea linguală, lexicală este un element posterior, o urmare, o consecinţă şi un epifenomen. Sf. Vasile cel Mare, urmând pe Sf. Atanasie,[30] lămurea că firea pre-

30 «*Căci nu cuvintele atrag după ele firea, ci mai degrabă firea trage cuvintele spre ea şi le transformă. Pentru că termenii nu există mai înaintea fiinţei; ci fiinţele există mai întâi şi numai după acestea vin cuvintele*» (Sf. Atanasie cel Mare, *Împotriva arienilor* II, 3; PG 26, 152.

cede lucrurilor (dobândim relaţie cu adevărul) şi «după aceea»,[31] găsim cuvinte corecte, potrivite pentru aceste lucruri. Adevărul este cauza termenilor tologici (al «numirilor») şi nu invers. În baza adevărului «se plăsmuesc» numele şi nicicând invers, va explica mult mai târziu în secolul al XIV-lea şi Sf. Grigorie Palama.[32]

V. Limba nu circumscrie adevărul

Dacă experienţa înseamnă viaţă şi realitate dinamică, ea nu se epuizează, nu se cuprinde în forme şi tipuri, care se relativizează şi de acest cuvânt.

Sf. Grigorie Teologul este în problema aceasta limpede şi se apropie de Platon care, în dialogul «Timeus», susţinea că, în vreme ce cineva poate să-l cunoască pe Dumnezeu, îi este cu neputinţă ca să-L exprime.[33] Acest lucru i-a părut ciudat Sf. Grigorie, care vede (constată) principala greutate în însăşi cunoaşterea adevărului şi care gândeşte că dacă există cunoaştere (comuniune sau experienţă) a adevărului, atunci se va găsi un cuvânt — formulă să exprime această cunoaştere. Numai că acest cuvânt — formulare va constitui numai o indistinctă, obscură, «amudrê»[34] a experienţei. Adevărul nu este exprimat în sens propriu. Nu vorbim în sens propriu, când folosim, de exemplu, termenii «Fiu» şi «purcedere». La aceste expresii ajungem în baza celor ce se petrec pe plan omenesc: lucrurile despre Dumnezeu «nu le putem exprima în mod propriu, ci suntem obligaţi să spunem cele potrivite cu noi».[35]

În nici un caz cuvântul — formularea nu cuprinde, nu circumscrie, nu defineşte realitatea. Cu atât mai mult cu cât adevărul trăit — realitatea este necreat, iar cuvântul — formularea este născocire a omului creat. Analogie între creat şi necreat nu există. Prin urmare forma, schema, icoana sau cuvântul, care să cuprindă într-adevăr adevărul şi să-l redea, fie şi în parte nu poate să se găsească.

Ceea ce vrem să exprimăm şi formele lui de exprimare sunt cu totul deosebite, cu totul diferite între ele. Evident, deosebirea în această temă între Platon şi Sf. Grigorie Teologul se datorează faptului că fiecare urmăreşte o cunoaştere diferită a lui Dumnezeu, bineînţeles cu premise deosebite. Sf. Grigorie, presupunând o diferenţă radicală între creat şi ne-

---

31 Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie* II, 4; PG 29, 580: *«Firea lucrurilor nu urmează numirile, ci numai după lucruri se izvodesc numirile».*

32 *«Nu se schimbă prin numiri lucrurile, ci semnificaţia noţiunilor se strânge (se adună) şi se mută (schimbă) aşa cum se cuvine lucrurilor. Pentru că lucrurile constituie cauza numirilor şi nicidecum numirile cauza lucrurilor»* Sf. Grigorie Palama, Obiecţii împotriva lui Akinyn 5, 17, 68; Scrierile Sf. Grigorie Palama, Tesalonic, 1966, vol. III, p. 337; EPE 6, p. 220).

33 Platon, *Timeu 28 C: «Este lucru greu aşadar să-l găsească cineva pe creatorul şi părintele acestui Univers; şi dacă-l găseşte, este cu neputinţă să-l prezinte (să-l descrie) lumii».*

34 Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 27, 4* şi *17* (PG 36, 29-32 şi 48).

35 Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* I, 2; PG 94, 792; EPE 19, 56.

creat, urmăreşte cunoşterea — comuniunea fiinţei, a ipostazei, a energiilor persoanelor Sfintei Treimi, nu cunoaşterea firii dumnezeieşti. Cunoscând ipostazele dumnezeieşti, proprietăţile lor specifice, poate în final să găsească vreo formă lexicală relativă pentru a exprima cunoaşterea lui. Platon, nediscernând firea şi existenţa în Dumnezeu şi înţelegând cunoaşterea lui Dumnezeu ca şi cunoaştere a firii dumnezeieşti nu putea desigur să cunoască realmente pe Dumnezeu. Şi această necunoaştere el prefera să o atribuie neputinţei mijloacelor de expresie.

O atare neputinţă a mijloacelor de expresie este adevărată, dar numai pentru firea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, dumnezeieştile însuşiri, prin activitatea persoanelor dumnezeieşti în istorie şi prin luminarea specială a Sfântului Duh, este cu putinţă să fie cunoscute şi exprimate printr-un limbaj convenţional. Să însemnăm că şi apofatismul filosofic, calea apofatică sau metoda de cunoaştere a lui Dumnezeu este înţeles numai pentru că el nu presupune deosebirea dintre fire şi existenţă (unde se află şi însuşirile) în Dumnezeu. El încearcă să respingă toate firile cunoscute, încât ceea ce rămâne, fie şi nedeterminat, să fie considerat Dumnezeu, dar aceasta va constitui firea Lui. Dar omul, cu toate că este făptură, cu anumite premise cunoaşte adevărul, pe Dumnezeu, dobândeşte experienţa Lui. Numai atunci omul se simte întărit, statornicit, trăieşte o viaţă de tăcere cu adevărul şi întru adevăr. Aceasta este ceva obişnuit şi o preferă toţi cei care au trăit o intensă comuniune — experienţă a adevărului. Starea aceasta de obicei sălăşluieşte în tăcerea ei. Ea rămâne neexprimată, neformulată, nu devine cuvât, adică teologie. Şi atunci nu există probleme; nu avem nici măcar problema modului cum trebuie exprimat (adevărul) şi nici problema autenticei exprimări a experienţei adevărului.

Adesea însă este nevoie, cu prilejul învăţăturilor greşite şi pentru folosul credincioşilor, comuniunea — experienţa adevărului pe care o deţine un credincios îmbunătăţit să fie prezentată, să fie îmbrăcată în cuvânt, să fie exprimată. Dar ce cuvânt, ce veşmânt va fi ales? De vreme ce nu există analogie între mijloacele de expresie şi adevăr, cel ce deţine experienţa va folosi cu necesitate o formă de exprimare cunoscută epocii, adică un limbaj, un termen, o structură.

Trebuie însă să subliniem că fiecare formulare teologică trebuie să fie în relaţie absolută mai întâi cu ceea ce crede deja Biserica, şi, în al doilea rând, cu climatul spiritual al epocii. Formularea lexicală, verbală a experienţei autentice a adevărului este întotdeauna analogă — nu contrazice niciodată — cu ceea ce constituie Tradiţia Bisericii. Şi orice element nou aduce, se va înfăţişa ca o adevărată consecinţă şi o continuare a celor deja formulate. Formularea linguală, ca formă, depinde de formele lingvistice deja cunoscute în fiecare epocă, cu ajutorul cărora oamenii au învăţat să cugete şi cu care se înţeleg filosofic, cosmologic, moral, sau, dacă vreţi, mitic. Folosirea unor astfel de forme lingvistice este de sine înţeleasă, nu numai pentru că, simplu, trebuie să se găsească o punte de comunicaţie cu oamenii vremii, ci, mai ales, pentru că această limbă, aceste forme le cunoaşte şi le are la dispoziţia sa cel ce dă expresie, cel ce formulează experienţa. Cel ce formulează experienţa are o rela-

ţie autentică cu adevărul — pentru că de acolo purcede experienţa lui —, dar este şi trup din trupul epocii şi al locului în care trăieşte. Şi forma de exprimare teologică va fi acceptată ca şi corectă de cei ce au sau vor dobândi experienţa (adevărului) pe care o are teologul care foloseşte forma de exprimare.

Deci o cale, o primă premisă ca să fie acceptat de toţi un adevăr o constituie înainte de toate identitatea experienţei şi nu identitatea formei de exprimare. Oricare mijloace de exprimare şi cuvintele nu vizează nicicând firea dumnezeiască, care este şi rămâne nedeterminată.[36] Desigur, dacă limba prin care este exprimat adevărul ar fi fost şi ea revelată, atunci am fi pretins cu siguranţă o identitate de limbaj şi de adevăr sau cel puţin analogie între limbaj şi teologie. O astfel de concepţie a formulat gândirea neoplatonică (Iamblichus) şi Eunomie, care identifica cuvântul «nenaştere» cu firea lui Dumnezeu Tatăl.[37]

Acelaşi lucru fac şi unii filosofi astăzi, identificând semnificantul cu semnificatul, fiinţa lucrurilor cu limbajul în care le exprimă.[38] Limitând însă, în teologie, existenţa la măsurile, dimensiunile limbii, sărăcesc în mod nepermis fiinţa şi simplifică orbeşte limbajul. Sf. Grigorie de Nisa este şi în acest caz deosebit de clar şi face disecţiunea necesară în problemă: «căci adevărata putere a lui Dumnezeu ... nu-şi are existenţa în silabe».[39] Fiinţa lui Dumnezeu nu se circumscrie în cuvinte şi, fireşte, nici nu se identifică cu acestea.

Trebuie însă să însemnăm că mai ales filosofii contemporani, când identifică existenţa, fiinţa cu expresia ei lexicală, sau când înţeleg fiinţa ca şi fapt lingvistic (Sprachgeschehen) sunt îndreptăţiţi într-o măsură să o facă. Şi aceasta pentru că în domeniul filosofiei există analogie între existenţa, pe care cred că o înţeleg şi expresia ei linguală (adică a semnificatului şi semnificantului), de vreme ce amândouă sunt închipuiri omeneşti. Existenţa, — o idee filosofică de exemplu — este înţeleasă intelectual (noetic) de mintea omenească. Expresia lexicală, adică semnificatul, constituie de asemenea o realizare a minţii omeneşti. Nu avem prin urmare nici un motiv să negăm pentru filosofie identificarea de mai sus, cu toate că avem rezerve în ce priveşte absolutul identificării, pentru că, în afară de altele, cuvântul lăuntric sau mai simplu procedura intelec-

---

36 Vezi Sf. Grigorie de Nisa, Împotriva lui Eunomie III, 1, 103 (Ediţia Jaeger II, 38): *«nu se poate ca ceea ce este nemărginit prin fire să fie cuprins cu mintea prin închipuirea unor termeni». (EPE 3, p. 76).* Sf. Vasile cel Mare, Împotriva lui Eunomie I, 5 (PG 29, 580: *«în cazul Tatălui şi al Fiului numirile (= «nenăscut», «născut») nu arată fiinţa, ci sunt indicative ale însuşirilor». Şi «întrucât numirea (scil. «nenăscut») este concepută mintal (adică este o închipuire a omului) şi este o numire limitativă (privativă), «nenăscutul» nu constituie nicidecum fiinţa lui Dumnezeu» (Împotriva lui Eunomie I, 11, PG 29, 537).*

37 *Eunomie al Cizicului împotriva căruia şi-a îndreptat «obiecţiile» sale Sf. Vasile cel Mare (8, 12 şi altele). Identificând «fiinţa» şi «ipostaza», el susţinea că termenul «nenăscut» «înseamnă», «semnifică» şi revelează fiinţa Tatălui (PG 30 841, 848 ş.a.).*

38 Vezi notele 4—8 şi 11.

39 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie* II, 291 (Jaeger I, 2, p. 312. PG 45, 1009).

tuală lăuntrică este în genere mai extinsă decât cuvântul scris. Forma lexicală, formularea în cuvinte a gândirii nu epuizează credem în mod absolut gândirea.

Observaţiile acestea nu sunt valabile însă pentru teologie şi adevărul ei. Este chiar foarte caracteristic faptul că unul dintre întemeietorii filosofiei analitice, Wittgenstein, este conştient că părerile lui despre limbă sunt valabile numai pentru realitatea intelectuală cosmică. Limbajul filosofic şi metoda sa analitică nu vizează sacrul, dumnezeiescul, pentru că acesta se situează într-o sferă cu totul în afara lumii şi rămâne **dincolo** de puterile omului, de vreme ce nu se autoreveleazā (= fiinţa ei) în lume.[40] Astfel aşadar pentru acest filosof nu poate să existe limbaj teologic legal. Cuvântul religios constituie, la propriu vorbind, desfiinţare, încălcare a structurii logice, aşadar a raţionalităţii limbii, pentru că vorbeşte despre ceva pe care nu-l cunoaşte şi despre care trebuie să tacă.[41]

VI. Limbajul (teologic) nu este revelat, ci este lucrarea omului

Primul element pe care trebuie să-l subliniem în fenomenul teologiei este că existenţa, adevărul nu se identifică cu forma linguală (fenomenul lingvistic, semnificatul). Adevărul este necreat, pe când limba creată. Adevărul este oferit, adică este descoperit de Dumnezeu experimental omului, pe când limba, care exprimă experienţa adevărului, este închipuită şi aleasă de către om. Prima luptă teologică a Sf. Vasile cel Mare şi a Sf. Grigorie de Nisa a fost tocmai să arate că limbajul teologic («numirile») este o creaţie şi o opţiune a noastră, a teologilor. Dumnezeu este «creatorul lucrurilor» sau descoperitorul adevărului şi nu creator de «simple verbe (= cuvinte)», care sunt plăsmuite de om şi pentru om, de vreme ce Dumnezeu nu are nevoie de ele. «Nu afirmăm că noi oamenii suntem creatori ai firii fiinţelor, ci ai numirilor (= ai limbii)».[42] Această constatare atribuie un rol însemnat omului teolog, pentru că îl vrea în mod propriu creator, în măsura în care teologia este necesară, şi al faptului lingvistic, al limbii.

Ca şi creaţie omenească, limbajul teologic rămâne liber de limitări, îngrădiri locale şi de neam. Adevărul nu are un limbaj exclusiv şi poate să fie al oricărui neam şi al oricărei epoci. Chiar şi limba ebraică, care constituie forma linguală scrisă de exprimare a adevărului, nu trebuie să fie considerată ca fiind în sine limba lui Dumnezeu.[43] Ea a fost — observă Sf. Grigorie de Nisa — limba lui Moise, limba prin care şi el se

40 Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung (=Tractatus) 432.

41 Ibidem 7. 421 şi în alte locuri.

42 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 283; Jaeger, I, 2 p. 310. PG 45, 1005 şi II, 281. Jaeger I, 2, p. 309. PG 45, 1005. Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, I, 5—12. PG 29, 521—541.

43 Vezi Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 257. Jaeger I, 2 p. 301 PG 45, 997: *«Moise, folosind limbajul obişnuit exprimă atât cele ce spune el însuşi, cât şi cele ce spune Dumnezeu»*. Şi II, 260, Jaeger I, 2 p. 302, PG 45, 297: *«Aşadar limba lui Dumnezeu nu este cea ebraică şi El nu urmează nici vreun alt tip de pronunţie (limbă) obişnuit printre neamuri»*.

exprima, limba mediului său spiritual şi al educaţiei pe care a primit-o.[44] Acela lucru este valabil pentru toate limbile. Toate pot să devină mijloc de arătare adevărului şi nici una nu devine limba «exclusivă» a adevărului.

Singura mărginire a limbii teologice este că ea trebuie să fie «potrivită cu noi»,[45] să preia acele cuvinte, forme, imagini, tipuri şi înfăţişări, care aparţin nivelului cunoscut şi structurilor oamenilor, cărora li se şi adresează.[46] Exact în acelaşi tip procedează şi Sfânta Scriptură, care nu caută un oarecare limbaj, chipurile «transcendent» şi ceresc, ci leagă şi acomodează cuvântul la cele văzute şi la lucrurile sensibile.[47] Scriitorul biblic, după ce cunoaşte «voinţa dumnezeiască» o exprimă, atât cât îi este «cu putinţă» şi după cum pot să-l urmărească («să-l audă») cititorii săi, fapt pe care sfântul scriitor îl reuşeşte folosind cuvinte «cunoscute» şi «obişnuite» la oamenii vremii lui.[48] Şi ca să nu existe vreo îndoială, Sf. Grigorie de Nisa explică că limba în care se exprimă sfântul scriitor este limba «îndătinată în fiecare neam»,[49] aceea chiar care nu tinde «spre limba veche».[50] Atâta vreme cât nu sunt respectate cele de mai sus, latura omenească a teologiei este netemeinicită, nereală, pentru că ignoră omul concret şi nu se interesează de el, în vreme ce, concomitent, dă mărturie de lipsă de legătură cu adevărul, adevăr care l-ar fi făcut pe teolog să se intereseze de apropierea faţă de om.

Prin urmare, teologul care nu respectă condiţia de mai sus greşeşte. Pe când cel care reuşeşte scopul principal, dar şi greu, adică cea mai largă comuniune — experienţă a adevărului, acela nu va greşi niciodată, nu se va arăta indiferent de uzul limbii şi al structurilor care sunt înţelese. Astfel, acolo unde există realmente o mai extinsă experienţă a adevărului, acolo este folosită şi limba cea mai pe înţeles. Nu putem însă afirma şi contrariul, adică că acolo unde se foloseşte limbaj pe înţeles, acolo avem şi cea mai extinsă experienţă a adevărului.

VII. Limbajul exprimă existenţa (şi nu firea) adevărului

Încercarea teologului de-a afla cuvinte potrivite pentru adevăr, oricât de sârguincioasă şi organizată ar fi, nu izbândeşte niciodată. Sf. Ioan

---

44 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 261, Jaeger, I, 2 p. 302 PG 45, 997: «*Moise vorbea aşadar aşa cum era în firea lui şi aşa cum a fost educat*...»

45 Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, I, 2; PG 94, 792 B, EPE 19, 56.

46 Scriptura, observă Sf. Chiril al Alexandriei, «*ni se adresează din cele ce cunoaştem şi le avem în noi prin fire*», Comentariu la cărţile Regilor III; PG 69, 689 B.

47 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 260. Jaeger, I, 2, p. 302 PG 45, 997.

48 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie* II, 268. Jaeger, I, 2, p. 304-305. PG 45, 1002.

49 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie* II, 270. Jaeger, I, 2, p. 305. PG 45, 1002.

50 Sf. Grigorie de Nissa, *Împotriva lui Eunomie* II, 256. Jaeger, I, 2, p. 301. PG 45, 997.

Damaschin mărturisește că lucrurile despre Dumnezeu «nu pot fi exprimate în mod primejdios»,[51] limba nu poate să vorbească în mod propriu. Sf. Grigorie Teologul, care în Atena a activat și ca profesor de filosofie, a căutat cu disperare în realitatea creată fie și numai o imagine, care să fie vrednică și doveditoare a adevărului. Zadarnic însă.[52] De aceea, cu toate că folosește imagini — scheme pentru exprimarea adevărului, ultimul element doveditor pentru ceea ce el învață despre Duhul Sfânt, el consideră iluminarea, pe care a primit-o din partea adevărului însuși, de la Sfântul Duh:

«În fine, mi s-a părut că e mai de preferat să las să treacă imaginile și umbrele, pentru că sunt înșelătoare și sunt departe de adevăr, și să mă atașez de un gând mai cucernic, să mă mulțumesc cu alte cuvinte, să folosesc ca și călăuză Duhul de la care am primit luminarea și această luminare să o păstrez până la sfârșit ca un adevărat părtaș și tovarăș ...»[53].

Ca să creadă cineva că termenii teologici au fie și numai vreo oarecare analogie cu firea adevărului este un lucru mai fără rațiune decât să vrea cineva să măsoare cerul cu palma. Și totuși această iraționalitate este adoptată ca «necesară»,[54] este suficient ca teologul să știe că făcând așa ceva nu introduce însușirile realității create în realitatea necreată.[55]

Teologul, de exemplu, poate să folosească ca și termen teologic cuvântul «naștere» pentru Fiul, este suficient să aibă conștiința că procedura nașterii în realitatea creată nu este valabilă și pentru Fiul lui Dumnezeu. Termenul «naștere» pentru Fiul trebuie să-l înțelegem «cum se cuvine lui Dumnezeu» («theoprepôs») și nu în mod firesc, natural; să avem conștiința că el declară relația firească a primei persoane cu cea de a doua persoană a Sfintei Treimi. Fiecare termen lingvistic constituie o «măsură» omenească firească, fără analogie cu adevărul; măsură însă pe care o folosește însuși Dumnezeu (în Vechiul și Noul Testament) pentru Sine și marii teologi[56] sub îndrumarea Duhului Sfânt pentru Dumnezeu[57]:

---

51 Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* I, 2. PG 94, 792 B. EPE 19, 56.

52 «*Cred că în ce mă privește am cercetat mult și mintea mea a depus eforturi grele și cercetarea mea s-a îndreptat în toate direcțiile căutând o imagine a unui lucru așa de însemnat; dar nu am găsit în lucrurile de jos (pământești) nici o imagine potrivită a firii dumnezeiești*». (*Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvântul 31*, 31. PG 36, 168).

53 *Sf. Grigorie de Nazianz, Cuvântul 31*, 33. PG. 36, 276.

54 Vezi Sf. Chiril al Alexandriei, *Interpretarea Evangheliei după Ioan*, PG 73, 21 B.

55 «*Spun acestea (= folosesc adică termeni, imagini, exemple) nu aducând în dumnezeire făptura (= creația) sau tăierea sau orice altceva se întâmplă în trup — să nu se arunce asupra mea vreun alt iubitor de ceartă...*» Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 31*, 11 (PG 36, 145).

56 Ibidem.

57 Sf. Chiril al Alexandriei, *Interpretarea Evangheliei după Ioan*, I, 9, PG 73, 132 BC.

«... încât din acestea să se vadă că nu s-a însemnat prin vreuna din aceste numiri însăşi firea dumnezeiască, ci cunoaştem numai prin cele ce ele (= numirile) spun ceva despre această fire (dumnezeiască)».[58]

Caracterizările şi cuvintele pe care le folosim pentru Dumnezeu (pentru adevăr) se referă toate la existenţa lui Dumnezeu şi nu la firea Lui. Se referă la ceea ce cunoaştem la Dumnezeu şi nu la ceea ce ignorăm. Firea rămâne nedeterminată, necunoscută, neapropiată şi de aceea fără de nume, inefabilă. Deplina necunoaştere a ei de către om atrage după sine şi deplina neputinţă a omului de a o numi în cuvinte care să o caracterizeze. Tot ceea ce ignorăm suntem neputincioşi să caracterizăm. «Pentru că Dumnezeirea este incomprehensibilă, va fi negreşit şi fără nume. Aşadar, prin faptul că nu cunoaştem fiinţa ei, să nu căutăm numire fiinţei ei, căci numirile indică lucrurile».[59]

Dumnezeu însă a descoperit şi descoperă existenţa Sa oamenilor. Acest lucru s-a realizat şi se realizează ca act, ca activitate, a lui Dumnezeu către oameni. Iar această activitate este cunoscută ca şi energie care ajunge la om.[60] Sf. Grigorie de Nisa explică, lămureşte că, înţelegând energiile dumnezeieşti, suntem conduşi la alegerea termenilor teologici, ai «numirilor»: «Astfel, aşadar, înţelegând diferitele energii ale dumnezeieştii puteri, la fiecare din energiile care ne sunt cunoscute îi dăm o numire potrivită...»[61]. Ca energie, ea provine de fiecare dată de la fiecare ipostază divină, adică de la Tatăl sau de la Fiul sau de la Sfântul Duh. Energia fiecărei ipostaze dumnezeieşti, în măsura în care ea este trăită — participată de către om, constituie o descoperire parţială către participant a existenţei acestei ipostaze dumnezeieşti. Mai concret, ipostaza dumnezeiască acţionând, descoperă ceva din existenţa ei sau chiar ceva din existenţa altei ipostaze dumnezeieşti (de exemplu, Fiul a descoperit mai limpede pe Dumnezeu Tatăl în Vechiul Testament sau ceva din relaţia celor trei ipostaze dumnezeieşti. «Fiul» arată relaţia care există între ipostaza Cuvântului lui Dumnezeu cu Tatăl şi nu firea Cuvântului dumnezeesc; tot aşa şi «naşterea» pentru Fiul). Acest «ceva» constituie însuşire sau însuşiri ale ipostazei dumnezeieşti care activează, acţionează.

---

58 Textul întreg este următorul: *«Însă toate numirile care folosesc ca să ne ducă la înţelegerea lui Dumnezeu, deţine fiecare o semnificaţie a sa proprie şi nu vei găsi (afla) niciuna dintre numirile dumnezeieşti fără un oarecare înţeles, încât din acestea să se vadă că nu s-a însemnat prin vreuna din aceste numiri însăşi firea dumnezeiască, ci cunoaştem numai prin cele ce ele spun ceva despre această fire (dumnezeiască)»*. Sf. Grigorie de Nisa, *Către Avlavion despre faptul că nu trebuie să se creadă că vorbim despre trei Dumnezei*, PG. 45, 121 B (EPE, 4, p. 34) [n. trad.].

59 Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, I, 12 (PG 94, 845 B, EPE 19, 118; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Editura «*Scripta*», Bucureşti, 1993, p. 36).

60 Vezi foarte clara analiză şi formulare a problemei pe care a făcut-o Sf. Vasile cel Mare, care a fost şi primul Sfânt Părinte care a făcut o atât de clară lămurire: *«Dar energiile sunt diferite, pe când fiinţa este simplă. Noi din energii spunem că-l cunoaştem pe Dumnezeul nostru, şi nu susţinem că ne putem apropia de însăşi fiinţa Lui. Căci pe când energiile Lui coboară către noi, fiinţa Lui rămâne neapropiată»*. (Epistola 234, 1. PG 32, 869).

61 Sf. Grigorie de Nisa, *Cum că nu trebuie să vorbim de trei dumnezei* (PG 45, 121 C).

Astfel, cu cât dumnezeiasca ipostază acţionează în favorul omului şi cu cât omul vieţuieşte şi trăieşte în cadrul acestei energii, cu atât mai mult înţelege şi cunoaşte empiric — prin trăire însuşirile ipostazei dumnezeieşti care acţionează. Cu atât mai mult înţelege şi cunoaşte, de exemplu, că a doua persoană a Sfintei Treimi există ca «Fiu» şi face aceasta, aceea sau altceva pentru om. Câte şi care anume însuşiri ale dumnezeieştilor ipostaze cunoaştem depinde mai întâi de cât şi ce făptuiesc (descoperă) ipostazele dumnezeieşti. Depinde însă şi de receptivitatea şi promptitudinea, de pregătirea omului.

Rezultă aşadar că oricâte cuvinte şi forme folosim pentru ca să caracterizăm pe Dumnezeu, toate vizează la însuşirile existenţei fiecărei ipostaze dumnezeieşti (sau fiecărei persoane dumnezeieşti). Numai însuşiri ale existenţei dumnezeieşti se descoperă omului prin revelaţie[62] şi de aceea cunoaştem numai cum există persoanele dumnezeieşti (modul lor de existenţă: ca Tată, ca Fiu, ca şi Duh Sfânt care a purces) şi ce acţionează. Dincolo de acest punct omul nu poate să înainteze, deşi toate însuşirile revelate ale celor trei persoane dumnezeieşti presupun o fire dumnezeiască comună, fire care însă nici nu se revelează, nici nu se caracterizează şi nici nu se descrie.[63]

Sf. Ioan Damaschin, după ce subliniază că «cele ce se spun despre Dumnezeu» nu «înseamnă» ce este El «după fiinţă», nici nu fac cunoscută fiinţa Lui, deosebeşte cele ce spun despre Dumnezeu în cele ce declară «**ce nu este**» Dumnezeu, în cele ce arată «raportul cu ceva din acelea care se deosebesc de El» şi în «acelea care însoţesc firea Sa» sau «activitatea» lui Dumnezeu.[64] Toate cele trei grupuri de expresii sunt cu putinţă desigur numai pentru că Dumnezeu activează. Numai pentru că Dumnezeu activează în mod creator sau revelator constatăm şi credem că El este fără de-nceput şi incomprehensibil (în fiinţa Sa), că este «cel ce este» (Ieşire 3, 14), atotputernic, creator, sfânt, drept (acelea care însoţesc firea Lui sau «cele legate de fiinţa Sa») şi că Dumnezeu este «Tată» sau «Fiu» (relaţie). Dacă nu am fi avut un sentiment real al lui Dumnezeu care activează, nu am fi putut fi convinşi şi nu am fi putut declara că Dumnezeu este «cel ce este», aşadar că există. Dacă nu am fi participat la energiile Lui, dacă nu am fi avut ceea ce putem să avem de la Dumnezeu, nu am fi crezut şi nu am fi declarat că El este «fără de-nceput», «inefabil» şi incomprehensibil (în fiinţa Sa). Şi numai datorită energiilor Lui binefăcătoare şi sfinţitoare pentru om Îl numim «bun»,

---

62 Vezi, de exemplu, «*numai în ce privesc însuşirile caracteristice ale fiecăruia, ne deosebim noi oamenii unul de altul. De unde se vede că şi denumirile nu sunt indicative ale fiinţelor, ci al însuşirilor, care caracterizează pe fiecare în parte*» Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie* II, 4 BEP 52, 190, PG 29, 580; EPE 10, p. 132). Şi „*numirile (= cuvintele) nu arată fiinţa, ci sunt indicative ale însuşirilor*" (Sf. Vasile cel Mare, Împotriva lui Eunomie II, PG 29, 580. EPE, 10, p. 134).

63 Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie* II, 28: «*De vreme ce toate au ca temei aceeaşi fiinţă, însuşirile acestea nu deosebesc fiinţa şi nici nu le conduce la o ceartă întreolaltă; prin puterea elementelor caracteristice, parcă aruncă lumină în sufletele noastre şi ne îndrumă minţile spre gradul de cunoaştere accesibil fiecăruia*». (PG 29, 637; EPE 10, p. 210).

64 Sf. Ioan Damaschin, *Expunere exactă a credinţei ortodoxe*, I, 9. PG 94, 835. EPE 19, 108. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. cit., p. 32.

«sfânt», «Iubire» ş.a.m.d. Însăşi energia revelatoare a Sfintei Treimi (a primei persoane ca Tată, a celei de a doua ca Fiu şi a celei de a treia ca Duh Sfânt) ne fac să fim siguri că El există şi acţionează, lucrează ca Tată şi ca Fiu şi ca Duh Sfânt, cu toate că aici conţinutul acestor trei cuvinte indicative (Tată-Fiu-Duh Sfânt) sunt peste puterile, peste măsurile omeneşti.

VIII. **Limbajul teologic este «semnificativ» şi «declarativ», nu cuprinzător, inclusiv**

Un fragment foarte scurt din Heraclit despre lucrarea înţeleptului divinator din Delfi ca şi reprezentant al zeului Apolon, spune că înţeleptul «nu vorbeşte, nu ascunde, ci înseamnă».[65] Înţeleptul nu dezvăluie («vorbeşte»), dar nici nu ascunde adevărul, lucrul. Ceea ce el face este să arate, să marcheze, să sublinieze. Desigur nu cunoaştem cu ce presupoziţii, cu ce premise şi în ce scop anume Heraclit a spus cuvintele acestea. Dar este limpede că ele se leagă de problema însemnătăţii limbajului teologic. Faptul că, acţionând o ipostază divină, cunoaştem însuşirile ei sau însuşirile altor persoane ale Sfintei Treimi, nu înseamnă însă că se înlătură sau se acoperă golul dintre cuvintele, noţiunile teologiei (caracterizări ale însuşirilor) ca şi realitate creată şi fiinţa lui Dumnezeu ca şi realitate necreată.[66] Fiinţa dumnezeiască nu-şi are fiinţa, existenţa în cuvintele care o exprimă.[67] Cuvintele nici nu circumscriu fiinţa şi nici nu se identifică cu ea. Dacă ar circumscrie-o, ar însemna că orişicine născoceşte şi foloseşte o caracterizare a fiinţei dumnezeieşti, devine automat egal cu fiinţa dumnezeiască,[68] ceea ce este nu numai cu neputinţă, dar constituie şi un lucru hulitor, defăimător. Nici un cuvânt, nici o imagine nu este suficientă, nu este îndestulătoare şi «nu ajunge ca să reprezinte cu fidelitate adevărul».[69] Desigur teologul, atâta vreme cât este purtător al vieţii Bisericii şi atâta vreme cât deţine experienţa adevărului, este mişcat propriu-zis de Duhul Sfânt, al cărui instrument raţional[70]

---

65 Heraklit Fr. 93 în Diehls - Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Dublin - Zürich, 1969, p. 172.

66 *«Noi, oameni fiind, nu putem să înţelegem sau să exprimăm activităţile dumnezeieşti, sublime şi imateriale ale dumnezeirii decât numai dacă întrebuinţăm imagini, tipuri şi simboluri adecvate felului nostru de a gândi»* (Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe* I, 11; PG 94, 841; EPE 19, 112).

67 *«Căci adevărata putere şi autoritate şi principialitate şi stăpânire a lui Dumnezeu nu-şi are în cuvinte existenţa, pentru că astfel s-ar fi aflat la aceeaşi cinste cu Dumnezeu oricine ar fi avut capacitatea să izvodească numiri»* (Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie* II, 291. Jaeger, I, 2, p. 312. PG 45, 1009).

68 Ibidem.

69 Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 23*, 11. PG 35, 1164 A.

70 Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul XII*, 1: *«Mi-am deschis gura şi am inhalat Duh (Ps 118, 131) şi dau tot ceea ce am şi mă dăruiesc în întregime Duhului: şi faptele şi cuvântul şi inactivitatea şi tăcerea mea. Numai să mă accepte, să mă îndrume şi să-mi călăuzească şi mâinile şi mintea şi limba spre ceea ce trebuie şi spre ceea ce doreşte. Şi iarăşi să mă depărteze de cele ce trebuie şi de cele mai preţioase. Sunt o unealtă dumnezeiască un instrument raţional, unealtă a unui meşter bun, un instrument care se adaptează Duhului şi este folosit de Duhul Sfânt. Ieri mi-a impus tăcerea? Am cugetat la negrăire. Astăzi bate la poarta minţii? Voi da frâu*

teologul devine în întregime. Sfântul Duh mişcă, «bate la poarta minţii» teologului, care exprimă logic şi inductiv (a posteriori) experienţa — comuniunea lui cu adevărul; mai exact teologul exprimă astfel lucrarea Duhului Sfânt în fiinţa sa duhovnicească, adică în mintea sau raţiunea, şi în inima lui. Însă cuvintele pe care teologul le alege ca instrument logic sunt numai **«semantice»** sau **«declarative»** sau **«semiotice»** ale adevărului. Cuvintele în teologie numai «înseamnă» sau declară, exprimă adevărul, dar nu-l cuprind şi nici nu se identifică cu el în parte sau în totalitate. Aici posibilitatea cuvintelor şi al imaginilor realităţii sensibile ajunge numai până la marcarea, semnalizarea, la declararea, la sublinierea unui fapt, cum este experienţa adevărului.

Se întâmplă aici ca şi în muzică, şi mai exact în muzica bizantină, care este numită corect şi «notativă». De exemplu, semnul muzical „ison" (egal, adică repetă sunetul) sau semnul muzical „oligon" (urcă un sunet) numai de sine şi prin sine, nu duce la sunetul muzical analog, pentru că pur şi simplu semnul muzical nu are analogie cu însăşi realitatea muzicală; este simplu un semn muzical pentru specialişti, pentru cei care au audiat deja şi cunosc muzica bizantină, pentru cei care stau pe lângă un dascăl să înveţe muzică bizantină. Ceva asemănător avem şi în teologie: Cuvintele indică, înseamnă un fapt, dar cei care recunosc ce anume înseamnă cuvintele, sunt cei ce comunică — cunosc înţelesul, semnificatul termenilor, care comunică adică cu faptul care este adevărul. Pentru cineva care nu comunică — nu cunoaşte faptul adevărului şi mai ales pentru cel ce nu se interesează, termenii teologiei nu sunt semnificativi ai faptului concret al adevărului. Necredinciosul sau falsul credincios nu este de acord cu cel ce crede sau cu cel ce crede corect în ce priveşte semnificatul cuvintelor. Criteriu pentru acordul asupra cuvintelor şi, prin urmare, şi asupra înţelesului, asupra semnificaţiei lor este comuniunea, cunoaşterea în comun a adevărului.

Când există o comuniune-cunoaştere comună, atunci cuvintele, deşi sunt numai marcante (semnificative), devin **mărturisire** lexicală (linguală) **a credinţei comune**, se mărturiseşte adică prin ele în comun semnificatul **mărturisirii** verbale (sau scrise) **de credinţă.**

Problema rolului cuvintelor sau formelor în teologie, sau altfel al termenilor teologici, a fost rezolvată deja din secolul al IV-lea şi mai exact prin teologia Părinţilor capadocieni, pe care a fundamentat-o în anul 364 Sf. Vasile cel Mare prin lucrarea sa **«Împotriva lui Eunomie».** Acolo el a fost primul care a distins (lămurit) că «numirile» şi «denumirile», adică termenii, cuvintele, pe care le folosim pentru Dumnezeu, sunt numai «semnificative»[71] şi «denotative»[72] ale lui Dumnezeu, şi anume ale

---

cuvântului şi voi cugeta asupra vorbirii. Şi-aşa nu sunt nici guraliv, că atunci când doresc să vorbesc pun în aplicare tăcerea; şi astfel nu-s nici tăcut şi neînvăţat ca atunci când trebuie să vorbesc să pun lacăt gurii mele. Ci ştiu să şi deschid şi să închid poarta sufletului meu înaintea Înţelepciunii şi a Cuvântului şi-a Duhului, cele de o fiinţă şi o dumnezeire». (PG 35, 844 AB. EPE 1, 308).

71 Vezi de exemplu Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, II, 4, PG 29, 577.

72 Ibidem II, 5: BEP 52, 190; PG 29, 580.

însuşirilor Lui. Aceiaşi termeni foloseşte şi Sf. Grigorie de Nisa[73] adăugând şi calificativul «semiotice»,[74] ceea ce dă emfază faptului că termenii teologiei nu mai semnifică faptul adevărului şi nu dezvăluie (arată, înfăţişează) însăşi fiinţa lui, nici nu cuprind fiinţa lui de vreme ce lipseşte orice fel de analogie între limbaj şi adevăr. Mult mai târziu, în secolul al VIII-lea, Sf. Ioan Damaschin va caracteriza şi el termenii aceştia, adică «nenăscut» pentru Tatăl, «născut» pentru Fiul, şi «purces» pentru Duhul Sfânt, ca şi termeni «indicativi» ai «relaţiei» persoanelor dumnezeieşti şi nu ai fiinţei lor.[75] Cu aceleaşi premise atribuie însemnătate termenilor-cuvintelor despre dumnezeire; termenii teologiei «semnifică»,[76] nu cuprind dumnezeiasca energie.

În acelaşi context de idei, el explică că, în Sfânta Scriptură, cele despre Dumnezeu sunt «spuse în mod simbolic» şi că acestea nu pot fi spuse decât numai în «imagini», în «tipuri» şi în «simboluri» care sunt valabile pentru oameni.[77] Aici cuvântul «simbol» nu are înţeles de simbolism religios din afara creştinismului, unde simbolul deţinea neapărat ceva din ceea ce simboliza, ci de imagine-reprezentare a ochiului, a gurii, a vocii ş.a.m.d., care constituie simplu o reprezentare (ca mijloc de înţelegere), ca să ne putem raporta (nu în mod analogic) la însuşirile realităţii dumnezeieşti.[78]

IX. **Limbajul teologic este convenţional şi nu simbolic şi absolut**

Alegerea termenilor teologici, care în mod obligatoriu sunt semnificativi (însemnători) şi indicativi ai adevărului şi nicidecum cuprinzători (inclusivi) ai lui, se face cu rânduială şi consecinţă logică. Adică cuvintele care sunt încărcate cu un conţinut şi imagini (icoane) din realitatea fizică sunt folosite pentru exprimarea adevărului necreat, fără să fie înstrăinate de semnificaţia lor iniţială. Astfel, de exemplu, teologul, trăind adevărul lui Dumnezeu şi încercând la începutul secolului al IV-lea să vorbească despre relaţia (şi nu despre ceea ce este fiinţa) Fiului cu Tatăl, a folosit termenul **«de-o-fiinţă»**, care, după datele filosofice, presupunea fiinţe de aceeaşi fire, fiinţă. Înainte de-a ajunge la termenul **«de-o-fiinţă»**, de care la început se ferea pentru alte motive, el (scil. teologul secolului IV) a folosit în acelaşi scop termenul «Fiu adevărat»,[79] care însă, din punct de vedere lingvistic nu era atât de inductiv, epagogic şi nu exprima atât de limpede identitatea firii Tatălui cu Fiul. Câteva decenii mai târziu, ca să discearnă în dumnezeire firea şi fiinţa (sau ipostaza şi

73 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 270—272: PG 45, 1002 D - 1004 A. Jaeger, I, 2, p. 305-308.

74 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 282: PG 45, 1005 D. Jaeger, I, 2, p. 309.

75 Sf. Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, I, 10 şi 12. PG 94, 837 - 840, 844 - 849.

76 Idem, ibidem I, 9. PG 94, 836.

77 Idem. ibidem, I, 11. PG 94, 841.

78 Ibidem.

79 Vezi «*Epistola către Sinodul din Antiohia*» (puţin înainte de primul Sinod Ecumenic din 325): BEP 37, p. 124. Epistola I a lui Alexandru al Alexandriei (în jurul lui 320), BEP 37, p. 98.

existenţa), pentru ca să arate că ipostaza-existenţa precede firii-fiinţei (constatare pe care filosofia existenţialistă a făcut-o în primele decenii ale secolului nostru), a propus termenul «o fire în trei ipostaze». Amândouă cuvintele acestea însemnate pentru filosofie (scil. «fire», «ipostază») au fost folosite pentru că puteau ca şi consecinţă logică să declare, să exprime mai departe că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, care erau de aceeaşi fiinţă, constituiau ipostaze diferite şi aveau aceeaşi fire.

Însuşi Domnul s-a caracterizat pe Sine nu numai ca «adevăr», ci şi ca «lumină» şi «cale» (In 8, 12 şi 14, 6) şi «pâine» (In 6, 51) şi «vie» (In 15, 1). A folosit adică noţiuni şi imagini a căror funcţionalitate o cunoşteau auditorii săi, pentru ca să exprime, să declare prin ele ce înseamnă persoana Sa pentru credincioşi şi cum lucra, cum activa faţă de oameni. Domnul nu este desigur lumină, dar toţi cei care atunci şi în veacuri Îl vor crede-trăi, aveau şi vor avea cuvântul «lumină» ca şi termen indicator al strălucirii dumnezeieşti şi deci al cunoaşterii adevărului, care este Domnul. Chiar şi la Schimbarea la faţă a Domnului (Mt 17, 2-3), soarele şi lumina sunt folosite mai întâi ca fenomene «fizice», pentru ca să arate ucenicilor în mod convingător slava dumnezeiască şi ca să se înţeleagă de acum înainte întreolaltă credincioşii când vor să vorbească despre situaţii asemănătoare. La fel, Domnul nu este nici pâine. Dar credincioşii, cunoscând nevoia firească, naturală de pâine, deţin cuvântul ca şi marcant al faptului că se hrănesc duhovniceşte cu însuşi Hristos, adică cu adevărul, aşa cum se întâmplă prin excelenţă în Sfânta Împărtăşanie.

Termenii şi imaginile lexicale nu redau nicicând în mod propriu adevărul. Şi de aceea teologia şi Biserica poartă necontenit o cruce cumplită, crucea creării limbajului teologic. În paralel însă, neputinţa, sărăcia limbii nu devine trădătoare a adevărului. E suficient numai ca limba săracă să nu fie absolutizată, ci să fie înţeleasă «aşa cum se cuvine lui Dumnezeu» (theoprepôs),[80] adică, de exemplu, cuvântul «lumină» să fie luat în sensul de indicator al lucrării luminătoare a Domnului şi nu ca un (termen) cuprinzător al energiei dumnezeieşti, al luminii dumnezeieşti. Şi astfel vor înţelege cuvântul «lumină» cu care vor trăi, vor primi lucrarea luminătoare a Duhului. Pentru aceştia, din această clipă, cuvântul «lumină» referit la Domnul va constitui (împreună cu altele) limbaj teologic prin care ei se vor înţelege întreolaltă când se vor referi la Domnul. Se creează aşadar un limbaj teologic.

Constatarea că fiecare caracterizare a lui Dumnezeu şi a lucrării Lui este semnificativă-indicativă şi prin urmare că şi limbajul teologic în genere este semnificativ şi declarativ (indicativ) duce cu uşurinţă la respingerea părerii dominante că în teologie limbajul este simbolic. Simbolismul presupune analogie — mai mică sau mai mare, nu are importanţă — între simbol şi ceea ce este simbolizat. Dovadă chiar că în toate religiile necreştine, simbolul dobândeşte sacralitate, în sensul că este purtător în sine al unei puteri dumnezeieşti sau că uneori se identifică în general sau în parte cu dumnezeiescul. De aceea acolo simbolul rămâne invariabil,

80 Sf. Chril al Alexandriei, *Comentariu la Sf. Evanghelie după Ioan*, I, 9; PG 73, 132 C.

neschimbat. **Însă în limbajul teologic al Bisericii nu există analogie între limbă (limbaj) şi adevăr; de aceea limba în sine nu devine simbol sfânt, nu devine purtătoare a unei puteri dumnezeieşti şi, prin urmare, respectabilă prin sine. Dacă limba ar fi funcţionat ca şi simbol-purtător al puterii dumnezeieşti, ar fi fost de una singură, prin sine, mântuitoare şi izvor al harului dumnezeiesc. Dar aşa ceva nu se întâmplă.** Cuvântul Evangheliei exprimă numai adevărul, pentru care credinciosul este luminat de Duhul Sfânt ca să-l trăiască - să-l creadă. Cuvintele Domnului nu au putere prin sine. De altfel cuvintele (atribuite, n.n.) Domnului în Evanghelie (în afara cazurilor când ar fi putut fi şi în limba greacă) nu sunt cele pe care le-a spus Domnul, ci sunt traducere, redare — în modul cel mai bun în care au putut evangheliştii — din limba aramaică — galileană. Uneori chiar cuvintele aramaice ale Domnului sunt puţin schimbate. Tot aşa şi cuvintele — termenii **Simbolului de credinţă** (ai «Crezului»), precum şi termenii Sinoadelor ecumenice. Simbolurile au cunoscut mai multe creşteri şi prelucrări verbale (adică schimbări) ale primelor lor forme lexicale, schimbări la care oameni sfinţi au fost conduşi în mod propriu prin luminarea Duhului Sfânt.

Este foarte lămuritor demersul Sf. Atanasie aprobat de sinod (362) conform căruia li se îngăduia omiusienilor să treacă cu vederea, să omită termenul teologic crucial «de-o-fiinţă» (homoousios) pentru Fiul, fiind suficient să folosească în locul aceluia cuvântul «**Fiu prin fire**», care, după Sf. Atanasie, exprima, cu toată deosebirea lexicală, acelaşi adevăr.

(Este nevoie să deschidem aici o mică paranteză, pentru că de veacuri expunerea concisă a «mărturisirii de credinţă», care a fost ratificată de primul şi al doilea Sinod Ecumenic din anul 325 şi respectiv 381, a fost numită «**Simbol de credinţă**». Cuvântul «simbol» aici nu avea şi nu are vreo încărcătură religioasă. A însemnat întotdeauna mărturisire scrisă, clară şi concisă, sau adeverire a credinţei. Primul care a caracterizat mărturisirea de credinţă «simbol» (symbolum) a fost Ciprian al Cartaginei (+258) în scrisoarea lui **Ad Magnum**, unde însă cuvântul «simbol» are înţelesul de declaraţie oficială.[81] În Răsărit, termenul îl găsim în sinodul local din Laodiceea (sec. IV): «... pe credincioşi să-i înveţe simbolurile credinţei (ta tês pisteôs sumbola)» (canonul 7). Se vede că şi aici cuvântul are sensul de texte de mărturisiri sau puncte de credinţă. Scriitorul bisericesc latin Rufinus (+ 410) explică cuvântul «symbolum» ca şi «indicium» sau «signum» (denunţ, tip, scriere, semn, indiciu) şi «collatio» (= contribuţie). În secolul al V-lea folosirea termenului a început să se generalizeze şi se înfăţişează foarte oficial în Sinodul al V-lea Ecumenic (553): «**simbolul Niceei**». Dar din nou are înţelesul unei mărturisiri de credinţă necesare şi mântuitoare. Este şi mai caracteristic faptul că în scrierile Sf. Atanasie şi ale teologilor capadocieni în locul termenului «**simbolul Niceei**», întâlnim termenul «**credinţa Niceei**»).

---

81 Vezi J. N. D. Kelly. *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1971, p. 58.

Tactica Sf. Atanasie cel Mare au urmat-o și au fundamentat-o Părinții capadocieni, de vreme ce pentru ei cuvintele teologiei sunt numai «indicii» ale «voinței dumnezeiești»[82] și de vreme ce adevărul nu se găsește «in sunetul» cuvintelor, ci în «mintea» omului.[83] Prin urmare cu cât cuvintele nu sunt cuprinzătoare, inclusive ale adevărului și nu se identifică în parte sau în totalitate cu adevărul, cu atât mai mult teologul dezvăluie inițiative proprii în alegerea cuvintelor și cu atât mai mult poate să recunoască adevărul acolo unde sunt folosiți termeni diferiți pentru exprimarea aceluiași adevăr.

Adevărul este absolut, limba este declarativă, denotativă. Primul (scil. Adevărul) ca necreat, nu se schimbă niciodată. Cea de a doua (scil. limba) ca și instrument creat, poate să se schimbe. Și această schimbare nu duce la «defecte» (pagube) ale adevărului.[84] Iată un exemplu: pe Sfântul Duh, Sf. Grigorie Teologul l-a numit de timpuriu și «Dumnezeu» și «de-o-ființă». Înțelegea însă deja din 372-373 că și cu «alte cuvinte»[85] putea cineva să mărturisească dumnezeirea Duhului Sfânt. Exact acest lucru l-a făcut Sf. Vasile cel Mare, care, pentru motive tactice speciale, se ferea să folosească pentru Duhul Sfânt epitetul «de-o-ființă» (homoousios). Așa a făcut și Sinodul al doilea Ecumenic în anul 381, sinod care, deși credea pe Sfântul Duh ca și Sf. Grigorie Teologul (scil. «Dumnezeu» și «de-o-ființă»), L-a numit pe Sfântul Duh «Domn» și «împreună mărit» cu Tatăl și cu Fiul (vezi «Crezul»). Duhul Sfânt cel «de-o-ființă» nu ar fi putut fi «Domn» (să fie adică esențialmente și cu adevărat Dumnezeu, să aibă puterea Domnului nostru Iisus Hristos) și nu putea să fie «împreună mărit» cu celelalte două persoane dumnezeiești, dacă nu avea aceeași ființă, aceeași dumnezeire cu ele.

Și un alt exemplu: Din deceniul anului 360 și mai mult în deceniile următoare s-a creat o mare tensiune între Biserica răsăriteană și cea apuseană. Biserica apuseană se temea să urmeze Biserica răsăriteană în formularea Părinților capadocieni «o ființă, trei ipostaze», pentru că ei credeau că formula ascunde un arianism. În locul termenului «ipostază» ei au început să folosească în mod conștient și pe scară largă termenul «persoană». În jurul anului 377-378 așadar, apusenii au încetat — cum cerea Sf. Vasile cel Mare — să identifice «ființa» și «ipostaza» și au continuat să propună termenul «persoană».[86] În această tensiune s-a

82 Sf. Grigorie de Nisa, *Împotriva lui Eunomie*, II, 260: Jaeger, I, 2, p. 302. PG 45, 997.

83 Sf. Grigorie Teologul, *Epistola 58*, PG 37, 116.

84 Ibidem.

85 Ibidem.

86 Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 21 (Despre Sf. Atanasie)*, 35. PG 35, 1124—1125; EPE 6, p. 90: *Există dezacord printre creștini «...nu numai în ce privește un număr mic de dogme demne de a fi trecute cu vederea (și atunci răul ar fi fost mult mai mic), dar există neînțelegeri și asupra unor termeni de bază care conduc la același fel de înțelegere, gândire. Pe de o parte noi vorbim în credința ortodoxă despre o ființă și despre trei ipostaze. Prima, ființa, indică firea dumnezeirii, iar cele din urmă, ipostazele, arată proprietățile celor trei ipostaze. La fel le înțeleg și Italicii; dar ei nu pot însă, din cauza strâmtorimii limbii lor și a sărăciei, a lipsei termenilor potriviți să deosebească «ființa» de «ipostază», introducând, în locul acesteia din urmă termenul «persoană», pentru ca să nu fie obligați (zic ei) să accepte trei ființe.*

amestecat și Sf. Grigorie Teologul care discernea cu limpezime că lupta nu trebuie să vizeze cuvintele («numirile»)[87]; că propriu-zis este «de râs și deplorabil» să tragă cineva concluzia că există «deosebiri»[88] în credință numai din întrebuințarea, din folosirea de cuvinte diferite («ipostază» sau «persoană»).

De vreme ce cele două părți pot reciproc să constate, prin discuții teologice, că prin cuvinte diferite declară, exprimă și deci cred acelasi adevăr, devine inadmisibilă «micimea»,[89] lupta pentru «sunet»[90] (cuvinte). Însemnătate avea numai faptul ca termenii, cuvintele diferite, «silabele» să exprime același adevăr («înțeles»).[91]

Într-adevăr apusenii, din clipa când au încetat să identifice «ființa» și «ipostaza», au arătat că învățau credința ortodoxă. Și acesta era lucrul principal pentru Sf. Grigorie Teologul și pentru ceilalți Părinți răsăriteni.

CONCLUZII

Cele spuse până aici despre limbă și legătura ei cu adevărul ne duc în mod firesc și neforțat la următoarele constatări:

a) Experiența adevărului precede teologiei, adică exprimării sau declarării adevărului.

b) Limbajul teologic este un factor relativ, pe când adevărul constituie un factor absolut.

c) Limbajul depinde, ca și factor relativ, de loc, de țară, de educație și de epoca în care se scrie.

d) Toate limbile (cel puțin cele cultivate) pot să devină «declarative», exprimatoare ale adevărului, adică să exprime voința lui Dumnezeu sau experiența adevărului.

e) Nici limba ebraică, în care Dumnezeu s-a descoperit întâi în Vechiul Testament, nici limba aramaică a Domnului nu au fost sfințite. Amândouă au fost folosite din motive de circumstanță.

f) Limbajul și cuvintele Teologiei sunt semnificative și indicative ale adevărului, pe care nu-l cuprind, nu-l determină (stabilesc). Limba are un rol indicativ și semiotic, și nu are analogie cu ființa adevărului.

g) Formele (schemele) filosofice de identificare în parte sau în totalitate a semnificantului (signifiant) și semnificatului (signifie) nu au aplicare în teologie, de vreme ce nu există analogie între adevăr și lim-

---

Rezultatul? Este foarte hazliu și deplorabil. Și îngustimea aceasta referitoare la sunete (scil. cuvinte) li s-a părut că constituie deosebire de credință. Apoi de aici a izvorât — ca niște rumegări întârziate de divergențe — sabelianismul cu învățătura lui despre trei persoane și arianismul privind cele trei ipostaze».

87 Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 39, 11: *«căci nu trebuie să ne mai certăm pentru numiri. de vreme ce silabele (scil. Cuvintele) poartă același înțeles».* (PG. 36, 344. EPE 5, p. 50).

88 Vezi nota 84.

89 Vezi nota 84.

90 Vezi nota 84.

91 Vezi nota 85.

baj, de vreme ce cele două măsuri sunt de clase diferite, adică necreat — adevărul şi creată — limba.

h) Alegerea limbajului şi a cuvintelor în teologie (în exprimarea adevărului) constituie o răspundere, o responsabilitate în exclusivitate a omului.

i) Acelaşi adevăr poate fi exprimat şi prin cuvinte diferite între ele ale aceleiaşi limbi (de exemplu: limba greacă).

j) Cuvintele cu care au predicat Domnul, Apostolii, Părinţii Bisericii şi predicatorii contemporani, nu duc la credinţă, la adevăr decât numai dacă cel ce le ascultă este luminat de Duhul Sfânt şi le adoptă, le înfiază.

Prof. STYLIANOS PAPADOPULOS
Facultatea de Teologie Atena

Trad. Pr. Dr. ILIE FRĂCEA, Atena

RAPORTUL DINTRE „AŞEZĂMINTELE MÂNĂSTIREŞTI" ŞI „CONVORBIRILE DUHOVNICEŞTI".

Sursele şi aptitudinile literare ale Sfântului Ioan Cassian

1. Raportul dintre „Aşezămintele mânăstireşti" şi „Convorbirile duhovniceşti"

Trebuie să precizăm că Sfântul Ioan Cassian a avut în obiectiv „Convorbirile duhovniceşti" chiar când scria „Aşezămintele mânăstireşti".[1] Deşi în prefaţa „Aşezămintelor", Cassian nu face nici cea mai vagă aluzie la „Convorbiri", totuşi în cuprinsul lucrării există multe referiri. Astfel în **Cartea I-a,** Cassian face aluzie la o **fază ulterioară,**[2] şi atât în **Cartea a II-a** şi **a V-a**, amână anumite teme, care, — după cum spune el —, urmează să fie tratate în **„Convorbirile bătrânilor"**.[3]Este mult mai dificil a stabili sau preciza cum a înţeles de fapt Cassian legătura dintre cele două scrieri monahale. Interconexiunile complexe dintre aceste două scrieri prezintă în mod direct una dintre problemele majore care confruntă orice interpretare a teologiei monastice a lui Cassian şi anume relaţia dintre forma „cenobitică" şi cea „anahoretică" a vieţii monahale.

Prefaţa „Aşezămintelor" sugerează faptul că el dedică lucrarea pentru ajutorul monahilor care duc viaţa de obşte în mânăstirile de curând înfiinţate de el. Distincţia stabilită de el între **doctrina cenobitică** a „Aşezămintelor" şi cea **anahoretică** a „Convorbirilor", l-a determinat pe un cercetător să concluzioneze că Ioan Cassian a fost în mare încurcătură când a redactat cele două lucrări: pe de o parte, a trebuit să sfătuiască pe cenobiţi şi totodată să includă material de o relevanţă limitată (restrânsă) pentru ei — aşa cum sunt **„Aşezămintele V-XII"** —, iar pe de altă parte, a mijlocit în mod vădit pentru anahoreţi şi numai de interes indirect cenobiţilor (a se vedea **Convorbirile I-X).**[4] Acest gen de ca-

---

1 Columba Stewart, *Cassian The Monk,* New York: Oxford University Press, 1998, p. 30.

2 „quorum interiorum cultum consequenter tunc posterimus exponere (Cf. Jean Casien, *Institutions cénobitques,* ed. J. C. Guy, în „Sources Chrétiennes", nr. 109, Paris, 1965, p. 34—35. De aici încolo vom cita *Institutions,* ed. J. C. Guy, *S.C.* nr. 109; *P.S.B.*, nr. 57, p. 165—166)."

3 Institutions II, 1, ed. J.C. Guy, p. 58-59; P.S.B., nr. 57, p. 120; Ibidem II, 9, p. 72-75; P.S.B., nr. 57, p. 125-126; *Ibidem* II, 8, p. 88-89; *P.S.B.* nr. 57, p. 131; *Ibidem* V, 4, p. 196-197; *P.S.B.*, nr. 57, p. 165-166.

4 Julien Leroy, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien,* în „Revue d' Ascétique et Mystique", t. 42 (1966), p. 167.

racterizări sunt neconvingătoare,[5] având în vedere planurile stabile ale lui Cassian în ce privește compunerea **„Așezămintelor“**, și **„Convorbirilor“**.

După cum însuși Cassian și-a descris proiectul său, **„Așezămintele“** erau consacrate „rânduielilor și regulilor mânăstirilor și în special originilor, cauzelor și remediilor, după învățătura lor, ale celor opt păcate — cele mai grele —, semnalate de ei“.[6]

Așezămintele se concentrează asupra vieții cenobitice, pe care Cassian o înțelege, în primul rând, ca preocupare pentru **„omul din afară“**,[7] adică „amendarea“ sau corectarea greșelilor și înlăturarea păcatelor.[8]

Convorbirile au o vădită tentă anahoretică și sunt înțelese ca fiind mai aproape de preocupările **„omului lăuntric“**, care se străduiește sau se luptă pentru desăvârșire.[9] În ciuda retoricii „anahoretice“ a **Convorbirilor** — incluzând și dorința exprimată de Cassian de a rămâne mai degrabă între asceții pustiei Sketice decât să se întoarcă la mânăstirea sa de obște din Betleem — Cassian, descurajează comparațiile defăimătoare sau care dau naștere la invidie, între cele două forme de viețuire monahală.[10] El susține, postulează un ideal comun realizat în moduri diferite: **„Chiar dacă scopul religiei noastre este «unul» totuși felurite sunt modurile de viețuire prin care tindem spre Dumnezeu, așa cum le vom dezbate mai pe larg în «Conferințele» celor vechi“.**[11]

Cea mai bună ilustrare a unității fundamentale a **Așezămintelor** și **Convorbirilor** este învățătura lor despre practica monahală de bază,

---

5 Columba Stewart, *Cassian The Monk...*, p. 30.

6 *Institutions, Préface*, 7, ed. J.C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 29; *P.S.B.*, nr. 57, p. 111.

7 „modul de viață din afară și văzut al monahilor“ (Cf. Jean Cassien, *Conférences*, t. I, *Préface*, 5, Ed. E. Pichery, în „Sources Chrétiennes“, nr. 42, Paris, 1955, p. 75. De aici înainte vom cita: *Conférences*, ed. E. Pichery, *S.C.*, nr. 42; *P.S.B.*, nr. 57, p. 111).

8 „Într-adevăr, mi-e hotărârea să nu vorbesc despre minuni dumnezeiești, ci pe scurt, despre însănătoșirea obiceiurilor noastre — de correctione morum nostrorum —, și atingerea unei vieți desăvârșite“ (*Institutions, Préface*, 8, ed. J. C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 30-31; *P.S.B.*, nr. 57, p. 111):

9 „Acelea — adică *Convorbirile* —, se vor referi însă mai degrabă la disciplina omului lăuntric, ca și la desăvârșirea inimii, la viața și învățătura pustnicilor“ (*Institutions* II, 9, p. 74-75; *P.S.B.*, nr. 57, p. 126). „Așadar, de la viața din afară și văzută a omului, pe care am înfățișat-o în primele cărți, să trecem, la însușirile nevăzute ale omului lăuntric“. (*Conférences*, Préface, 5, ed. E. Pichery, *S.C.*, nr. 42, p. 75; *P.S.B.* nr. 57, p. 306).

10 Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 31. A se vedea și susținerea lui A. Robert Markus, conform căreia pe parcursul scrierii celor trei serii de *Convorbiri*, Cassian a „șters“ în mod gradat diferența dintre modul de viață *cenobitic* („activ“) și cel *anahoretic* („contemplativ“) (Cf. *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 181-197). S-a mai spus că Ioan Cassian a folosit de la început aceste „etichete“ sau „denumiri“ în mod alegoric, deși este adevărat că sprijinul său pentru modul de viață cenobitic a devenit mai explicit în finalul seriei *Convorbirilor*. Pentru o analiză perceptivă a noțiunilor „cenobitic“ și „anahoretic“, a se vedea Steven D. Driver, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, Ph. D. diss., University of Toronto, 1944.

11 *Institutions*, V, 4, ed. J.C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 196-197; *P.S.B.*, nr. 57, p. 166.

anume rugăciunea. Cassian pretinde în **Aşezăminte** că este preocupat de structura şi durata rugăciunii **„canonice“**, săvârşită în anumite ore regulate din zi şi din noapte;[12] din nou, această grijă sau preocupare corespunde sau este legată de **„omul din afară“**. Pe de altă parte, **Convorbirile** se ocupă de dispoziţia interioară a celui care se roagă şi de natura însăşi a rugăciunii, în special a rugăciunii neîncetate.[13]

În mod evident, cineva nu poate despărţi pe cenobiţi de anahoreţi pe baza distincţiei dintre **„Aşezăminte“** şi **„Convorbiri“**. Astfel anahoreţii sunt obligaţi să participe la rugăciunile „canonice" în cadrul serviciului de slujbe stabilit iar cenobiţii să se roage în taină şi să se străduiască să ajungă la rugăciunea continuă. În **Aşezăminte,** Cassian aminteşte obiceiul renunţării atât la post, cât şi la îngenunchere în duminicile şi pe parcursul celor cincizeci de zile de la Paşti la Cincizecime, dar suspendă motivul pentru această „relaxare", în **Convorbiri.** Cenobiţii care mâncau şi stăteau în picioare în această perioadă, ar fi putut căuta vreo explicaţie de ce ei fac aceasta. În **Aşezăminte,** Cassian împărtăşeşte experienţa interioară a rugăciunii ambelor categorii de monahi. Când a făcut aceasta a avut în vedere atât posibilitatea survenirii unui sfârşit prematur al vieţii sale, înainte de a duce la îndeplinire planul legat de scrierea celor două lucrări, cât şi de a-i ajuta pe aceia care în viitor nu vor avea acces la Convorbiri.[14]

Chiar şi primele patru cărţi ale **Aşezămintelor,** de o profundă factură „cenobitică", au strânse legături cu **Convorbirile.**[15] Astfel, descrierea rugăciunii extatice din Cartea a II-a a **Aşezămintelor,** anticipează pe acelea care le găsim peste tot în **Convorbiri.** Omilia de închidere a Cărţii **a IV-a a Aşezămintelor,** atribuită stareţului Pinufius, sfârşeşte tocmai unde **Convorbirea I,** atribuită pustnicului Moise începe: „curăţia inimii... şi desăvârşirea dragostei apostolice". Teme asemănătoare sunt tratate mai pe larg în **Convorbirea a XI-a** şi **a XII-a** şi se repetă mai târziu.[16]

A doua parte a **Aşezămintelor (Cărţile V-XII)** au afinităţile lor tematice cu **Convorbirile:** de exemplu, problematica celor opt păcate capitale este reluată în **Convorbirea a V-a.**[17] Într-adevăr de la un capăt la altul al celei de a doua părţi a **Aşezămintelor,** Cassian introduce multe elemente generale ale concepţiei lui asupra vieţii monahale, care vor fi dezvoltate ulterior în **Convorbiri.** Cartea a V-a a **Aşezămintelor** poate fi

---

12 *Institutions,* II, 1-2, *ed. cit.,* p. 58-61; *P.S.B.,* nr. 57, p. 120-122.

13 *Ibidem* II, 9, p. 72-73; *P.S.B.,* nr. 57, p. 125-126; „...forma lor şi cum putem să ne rugăm „fără încetare", după cuvântul Apostolului le vom arăta, cu ajutorul lui Dumnezeu, la timpul potrivit, când vom începe să înfăţişăm convorbirile duhovniceşti ale celor vechi" *(Ibidem* II, 1, p. 58-59; *P.S.B.,* nr. 57, p. 120); „rugăciunea continuă şi neîncetată" *(Conférence,* IX, 1, ed. E. Pichery, *S.C.,* nr. 54 p. 40, *P.S.B.,* nr. 57, p. 454.

14 *Institutions,* II, 9, ed. J.C. Guy, *S.C.,* nr. 109, p. 73; *P.S.B.,* nr. 57, p. 125.

15 Vezi pe larg Julien Leroy, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien...,* p. 162-167.

16 Columba Stewart, *Cassian the Monk...,* p. 31.

17 Acest aspect este analizat de Adalbert de Vogüé, *Pour comprendre Cassien. Un survol de Conférence,* în „Collectanea Cistercensia", t. 39, (1979), p. 253, în notă.

considerată o adevărată **„pepinieră"** de idei a **Convorbirilor**,[18] fiind înţesată cu astfel de anticipări.[19]

Aşezămintele şi **Convorbirile** apoi sunt considerate a fi două părţi ale aceleiaşi monede, ele fiind mai mult decât complementare: ambele constituind lecturi fundamentale pentru cei cărora le erau adresate, cenobiţi sau anahoreţi deopotrivă. Atât la începutul **Aşezămintelor** cât şi la sfârşitul **Convorbirilor** scopul lui Cassian este acelaşi şi anume de a nu căuta să-i impresioneze pe cititorii săi cu povestiri despre călugări şi faptele lor minunate, ci de a-i ajuta în corectarea greşelilor lor şi atingerea desăvârşirii.

2. Sursele lui Cassian

Observăm că Ioan Cassian încorporează în scrierile sale un număr de alte surse, în afară de **Convorbirile** avute în Egipt. Cea mai comună sursă a sa este Sfânta Scriptură, fapt care l-a determinat pe un cercetător să constate că **„doctrina lui Cassian este în esenţă biblică"**.[20] M. Petschenig în al său **„Index Scriptorum"**, înşiră peste 1700 de pasaje din Scriptură, menţionate în mai mult de 2000 de citate. Cărţile scripturistice cel mai des citate sunt Epistolele pauline, Psalmii şi Evanghelia de la Matei. Sunt utilizate de asemenea majoritatea cărţilor Vechiului Testament, iar din Noul Testament doar II Ioan şi III Ioan nu sunt citate.[21]

Atenţia lui Cassian faţă de Scriptură, în afară de lectură şi meditaţie, include şi o curiozitate ştiinţifică, în sensul că el foloseşte mai multe versiuni şi îi place să compare textele revizuite, făcând anumite corecturi acolo unde variantele au permis acest lucru. El consideră **Vulgata** Fericitului Ieronim superioară celorlalte versiuni, pentru că redă ebraica mult mai corect. Uneori cititorul nu poate stabili dacă variaţiile de text ale lui Cassian iau naştere din diferitele versiuni utilizate, dintr-o copie defectuoasă sau greşelilor sale de memorie.[22] De asemenea, există o serie de indicii care îndreptăţesc susţinerea că Ioan Cassian a folosit şi textul grecesc al Sfintei Scripturi.[23] Aşadar, Prosper de Aquitania nu exagerează când scrie că dintre toţi adversarii săi, Cassian este cel mai versat în Scripturi.[24]

Pe lângă Sfânta Scriptură, Cassian foloseşte în mod evident şi alte surse creştine. Astfel, el citează de 10 ori apoftegme atribuite Sfântului

---

18 În legătură cu complicata structură a *Cărţii a V-a* a *Aşezămintelor* şi analiza conţinutului ei, vezi: Lauren Pristas, *The Theological Antrophology of John Cassian*, Ph. D. diss., Boston College, 1993, p. 34-44 şi 74-75; Steven D. Driver, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian...*, p. 146-157.

19 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 31 şi 162, n. 43.

20 Michel Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)*, artic. în „Dictionnaire de Spiritualité d'Ascetique et de Mystique", t. II. Paris. 1953, col. 223.

21 Vezi M. Petschenig. *Index Scriptorum*, în *CSEL*, t. 17, p. 392-409.

22 *Ibidem*, p. XXVIII-XCV.

23 Vezi: *Institutions*, VII, 7, ed. J.C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 298—303; *P.S.B.*, nr. 57, p. 200-201; *Conférence*. I. 5, ed. E. Pichery, *S.C.*. nr. 42, p. 82. *P.S.B.*. nr. 57, p. 310; *Ibidem* IX, 12, *S.C.*, nr. 54, p. 50-51; *P.S.B.*, nr. 57, p. 460-461; *Ibidem* XIV, 16, p. 203-204; *P.S.B.*, nr. 57, p. 564-566.

24 Prosper d'Aquitania *Contra Collatorem*, 2, în *P.L.*, t. 51, col. 217-221.

Antonie.[25] De asemenea mai citează pe unii anahoreţi (sau pustnici, n.n.), a căror convorbiri nu sunt incluse în ciclul celor XXIV. El face de asemenea două aluzii la **Păstorul lui Herma**[26] şi atribuie două sentinţe scurte **Sfântului Vasile cel Mare.**[27]

Cassian face dovada că este la curent cu lucrările de factură monahală scrise de Sfântul Vasile şi Fericitul Ieronim, pe care probabil le-a citit.[28]

În tratatul său de hristologie, **Despre Întruparea Cuvântului**, el citează de câteva ori pe Nestorie, Simbolul antiohian şi se referă la câţiva autori contemporani cu el „din diferite părţi ale lumii".[29] El utilizează apoi, citate din **Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Fericitul Augustin** şi **Sfântul Ioan Gură de Aur.**[30]

Deşi **„prin formaţia sa, Cassian are profunde cunoştinţe clasice profane"**,[31] totuşi el consideră pe autorii profani ca fiind de o valoare spirituală redusă.[32] În consecinţă, el menţionează autori clasici specifici, doar de patru ori: doi de limbă latină — Cicero şi Persius —, şi la fel doi de limbă greacă — Socrate şi Diogene.[33]

Unii cercetători au propus nenumărate alte surse, pe care presupun că le-a folosit Cassian, dar la care, acesta nu face nici o referire specifică. Astfel, el pare sau dă impresia că depinde de Evagrie Ponticul[34]

---

25 Citatele din Sfântul Antonie pot fi găsite în: *Institutions*, VI, 4, ed. J.C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 194-195; *P.S.B.*, nr. 57, p. 165; *Conférence*, II, 2, ed. E. Pichery, *S.C.*, nr. 42, p. 112-114, *P.S.B.*, nr. 57, p. 328-329; *Ibidem* II, 4, p. 115-116; *P.S.B.*, nr. 57, p. 330; *Ibidem* II, 6, p. 117-143; *P.S.B.*, nr. 57, p. 346-347; *Ibidem* VIII, 18-19, *S.C.*, nr. 54, p. 25-27; *P.S.B.*, nr. 57, p. 445-446; *Ibidem* IX, 31, p. 66; *P.S.B.*, nr: 57; p. 445-446; *Ibidem* IX, 31, p. 66; *P.S.B.*, nr. 57, p. 470-471; *Ibidem* XIV, 4, p. 185; *P.S.B.*, nr. 57, p. 553; *Ibidem* XIII, 5-6, *S.C.*, nr. 64, p. 16-17; *P.S.B.*, nr: 57; p: 628-630; *Ibidem*, XIV, 11-12, p. 181-183; *P.S.B.* nr. 57, p. 730-732.

26 *Conférence*, VI, 19, ed. E. Pichery, *S.C.* nr. 54, p. 24-25, *P.S.B.*, nr. 57, p. 444-445; *Ibidem*, XIII, 12, p. 164-168; *P.S.B.*, nr. 57, p. 540-543.

27 *Institutions*, VI, 19, ed. J.C. Guy, *S.C.* nr. 109, p. 284-285; *P.S.B.*, nr. 57, p. 195; *Ibidem* VII, 19, p. 320-321; *P.S.B.*, nr. 57, p. 207.

28 *Institutions, Préface*, p. 26-27; *P.S.B.*, nr. 57, p. 110.

29 „... in diverses mundi partibus" (*De Incarnatione Domini...*, *Liber* VII, cap. 28, ed. M. Petschenig, *CSEL*, t. XVII, p. 87, *P.S.B.*, nr. 57, p. 878-879).

30 M. Cappuyns, *Cassien* (Jean), artic. în „Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques", t. XI, Paris, col. 1334—1335.

31 M. Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)*, artic. în „Dictionnaire de Spiritualité d'Ascetique et de Mystique", t. II, Paris, 1953, col. 223.

32 *Conférence*, XIV, 12-13, *S.C.*, nr. 54, p. 199-201, *P.S.B.*, nr. 57, p. 561-563; *Ibidem* XVI, 1, p. 222-223; *P.S.B.*, nr. 57, p. 576.

33 *Ibidem* XIII, 5, p. 152-153; *P.S.B.*, nr. 57, p. 532-533. Cassian citează aici atât pe Socrate cât şi pe Diogene, dar sursa povestirilor este necunoscută.

34 Vezi: Salvatore Marsili, *Résumé de Cassien sous le nom de Saint Nil*, în „Revue d'Ascetique et de Mystique", t. 15, (1934), p. 241-245; I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, în Revue d'Ascetique et de Mystique", t. 15, (1934), p. 34-93; *Idem*, *L'origine de la théorie orientale des huit péches capitaux*, în „*Orientalia Christiana Periodica*", t. 30, (1993), p. 164-175, face cea mai bună demonstraţie că *Aşezămintele* V-XII şi *Convorbirea a III-a*, par să depindă strâns de lucrarea lui Evagrius: *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones;* A.Vögtle, *Woher stammt das Schema der Hauptsünden?* în „Theologische Quartalschrift", t. 122, (1941), p. 217-237; L. Wrzol, *Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihren historischen Quellen*, în „Divus Thomas", seria 3, t. 1 (1923), p. 385-404; t. 2 (1924), p. 84-91.

şi probabil a citit câteva scrieri ale Fericitului Ieronim, Fericitului Augustin, **Istoria Lausiacă** a lui Palladius, **Istoria monahilor** în traducerea lui Rufin şi multe din scrierile lui Origen.

Există îndoieli în ce priveşte utilizarea de către Cassian a lucrărilor **Apophthegmata Patrum, Liber graduum**, scrierile moderate ale mesalienilor, ale lui Macarie şi ale lui Irineu. Una din scrierile lui Cicero, **De amicitia**, este considerată a fi baza pentru **Convorbirea a XVI-a**, care poartă titlu asemănător.[35] Doi cercetători au identificat în ceea ce priveşte harul un stil de exprimare asemănător cu cel al Sfântului Grigorie de Nyssa.[36] În sfârşt, alţi doi cercetători pretind — fără a fi convingători —, că Ioan Cassian a avut probabil acces la lucrarea **Contestatio** a lui **Eusebiu de Doryleum**.[37] Este posibil ca pe mulţi din autorii menţionaţi Cassian să-i fi citit iar altora, probabil le-a preluat ideile în mod indirect, prin filiera relaţiilor pe care le-a avut cu creştini influenţi de la un capăt la altul al spaţiului mediteranean.

Astfel, scrierile monastice ale Sfântului Ioan Cassian au apărut ca urmare a discuţiilor avute cu renumiţii stareţi şi pustnici din Egipt, din propria sa experienţă şi practică de viaţă şi nu în cele din urmă, din principiile pe care le-a învăţat de la ei. Împreună cu aceste **„experienţe egiptene"**, sunt îmbinate învăţăturile şi tradiţiile pe care Cassian le-a învăţat în alte timpuri şi din alte surse. El redactează, aranjează şi chiar înfrumuseţează multe din experienţele sale, folosindu-se de o agendă de lucru occidentală. De aceea, Cassian şi scrierile sale reprezintă o legătură autentică în lanţul tradiţiei monahale, conservând esenţa monahismului răsăritean şi legând în felul acesta Răsăritul de Apus.

3. Aptitudinile literare ale Sfântului Ioan Cassian

De la un capăt la altul al scrierilor sale, Cassian face dovada unor aptitudini literare remarcabile. Latina sa este limpede, curgătoare, ritmică şi retorică, iar mesajul transmis este clar şi impecabil. Construcţiile gramaticale pe care le foloseşte sunt cele ale unui om cultivat, reflectând multiple resurse de vocabular şi sintaxă.[38] Referindu-se la măiestria cu care Cassian utilizează latina, Casiador îl numeşte **„elocentissimum Cassianus"** şi **„facundissimus"**.[39]

---

35 Cf. M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1335; M. Olphe-Galliard, *Cassien*... col. 224-225.

36 A. Kemmer, *Gregorius Nyssenus estne inter foutes Joannis Cassiani numerandus?*, în „Orientalia Christiana Periodica", (1955), p. 451-466; Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, p. 88-89.

37 Vezi: Friedrich Armin Loofs, *Nesstoriana: De Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, p. 49-51; E. Schwartz, *Konzilstudien...*, p. 16.

38 C. von Paucker, *Die Latinität des Joannes Cassianus*..., în „Romänische Forschungen", t. 2, (1886), p. 391-448; O. Chadwick, *Western Asceticism*, col. „Library of Christian Classics", vol. 12, Philadelphia, 1958, p. 191; L. Cristiani, Jean Cassien..., vol. I, p. 52-54.

39 Cassiodorus, *De divinis lectionibus*, Praefatio; Expos, în Ps. 39, în *P.L.* t. 70, col. 287-290.

Citirea lui Cassian nu e dificilă, atât datorită clarității limbii latine, cât și pentru faptul că adesea transpune imaginația cititorului în scena dialogului, prin imagini penetrante și realiste. El își îmbogățește relatările cu numeroase mijloace literare cum ar fi: reconstituirea trecutului, narațiunea, dialogul, metafora, anecdota și apostroful. Stilul său este de o forță de sugestie remarcabilă și datorită acestui fapt, Cassian reușește să lucreze la psihologia cititorului.[40] În plus, de-a lungul acestor capodopere literare — cum pe drept cuvânt pot fi etichetate scrierile sale —, cititorul este mișcat de remarcabila sinceritate a lui Cassian. Stilul său plin de imagini, explică o parte a succesului avut de autorul **Convorbirilor duhovnicești** atât în rândurile monahilor, cât și la cititorii laici.[41]

Deși Cassian a scris în latină — care era limba sa maternă și limba cititorilor săi —, el a avut de asemenea cunoștințe profunde de greacă. După cum am mai subliniat, el a utilizat textul grec al Sfintei Scripturi și citează autori greci care știm că nu erau traduși în latină la acea vreme. Pe deasupra, chiar el ne spune că a conversat în greacă cu pustnicii din Egipt, fiind nevoie de un interpret care să traducă greaca lui Cassian părinților deșertului.[42] Unii cercetători consideră că Ioan Cassian avea și cunoștințe de limbile coptică și siriacă, deși lucrul acesta este greu de argumentat.[43]

Adesea, Cassian a fost considerat — în ceea ce privește scrierile sale —, ca fiind nesistematic și inconsecvent; el pare să repete întâmplător anumite subiecte în discuțiile sale uneori **„cu vizibile"** contradicții. Mulți dintre ucenicii lui Cassian au simțit nevoia să-l apere, datorită acestor probleme aparente. Ei consideră în general că stilul său discursiv — prin care dă instrucțiuni practice și sfaturi —, permit acest lucru. Cu siguranță, cineva care a petrecut lungi ore ascultând cu multă admirație pe cei mai contemplativi și profunzi părinți ai deșertului — așa cum a fost cazul lui Cassian —, va adopta nu numai metodologia spirituală, dar de asemenea și gândirea acelor părinți. Acest lucru, coroborat cu faptul că Ioan Cassian pretinde să exprime puncte de vedere diferite ale părinților deșertului asupra unor probleme dezbătute, poate fi considerat un argument suficient pentru a explica o aparentă lipsă de preocupare pentru o consecvență logică și sistematică.

Au fost oferite de către cercetători o serie de explicații care nu diminuează cu nimic abilitatea lui Cassian. Astfel, Cappuyns scoate în evidență faptul că Ioan Cassian are o clară intenție de a introduce un subiect într-un loc anume, iar apoi, în altă parte, abordează același su-

---

40 Michele Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)...*, col. 222.

41 Pierre Paul Courcelle, *Les letres grecques en Occident..., de Macrobe a Cassiodore*, Paris, 1945, p. 212-216; *Conférence* XVI, 1, p. 576 și *Institutions* V, 39; J. C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 252-254; *P.S.B.*, nr. 57, p. 184-185.

42 În legătură cu presupusele cunoștințe de limbă siriacă ale lui Cassian, a se vedea: Alfons Kemmer, *Charisma Maximum: Untersuchung zu Cassians Volkommenheitslechre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938, p. 68 și M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1337.

43 M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1337-1338. Vezi și exemplele oferite de el.

biect din nou; cu alte cuvinte **„repetiţia întâmplătoare"** nu este deloc întâmplătoare.[44]

Tot legat de acest aspect, Leroy oferă altă explicaţie. El susţine că Ioan Cassian transmite monahismul sub forma sa „anahoretică" şi „cenobitică" în două lucrări separate şi anume: **„Aşezămintele mânăstireşti"** şi **„Convorbirile"**. **„Cassian nu intenţionează să transmită o „doctrină monahală" nedeterminată (sau şovăielnică) şi universal valabilă, ci mai degrabă în acord cu cartea pe care o publică, el propune uneori o „doctrină cenobitică" alteori o „doctrină anahoretică". Pentru a interpreta fiecare din afirmaţiile lui, e necesară o înţelegere intimă a cărţii pe care cineva o citeşte".**[45]

Leroy citează excepţii, precum **Convorbirea a IX-a şi a X-a**, care se ocupă cu ambele doctrine, totuşi susţine că acest principiu general trebuie să fie urmat. El conchide că dacă cineva vrea să studieze modul de vieţuire cenobitică, acela trebuie să analizeze **Aşezămintele I-IV** şi **Convorbirile XVIII-XXIV**; dacă cineva vrea să studieze viaţa de tip anahoretic, trebuie să studieze **Convorbirile I-X** şi **Aşezămintele V-XII.**[46]

Nu e nici un dubiu că Ioan Cassian vorbeşte iniţial despre doctrina cenobitică, iar mai târziu de cea anahoretică. Cea mai mare obiecţie care se aduce totuşi accentului pus de Leroy pe o descriere atât de rigidă, este că însuşi Cassian pare să fie conştient de această neînţelegere (divizare). E de notat faptul că afirmaţiile lui Cassian, că se va ocupa mai târziu de anumite subiecte, nu cad în cadrul sau înăuntrul schemei lui Leroy, pentru că ele sunt peste tot în **Aşezămintele I-IV** şi sunt repetate în **Convorbirea I-X** şi **XI-XVII.**

Pr. Lect. IOAN MIRCEA IELCIU

44 Julien Leroy, *Le preface des ecrits monastiques de Jean Cassien...*, p. 180.
45 *Ibidem*, p. 154-174.
46 *Ibidem*.

IUBIREA SPONSALĂ ÎN DOCUMENTELE CONCILIUL VATICAN II ȘI ÎN ENCICLICA HUMANAE VITAE

Teologia morală ortodoxă duce o evidentă lipsă de studii de morală comparată. Într-un moment istoric în care, la nivel mondial, normele moralei creștine sau ale moralei seculare inspirate de ea sunt declarate defuncte,[1] iar la nivel local, morala propovăduită de Bisericile Ortodoxe ieșite din rigorile totalitarismului comunist este contestată și, nu de puține ori, părăsită pentru un amestec de mode și modele care numai printr-un abuz de limbaj mai poate fi numit „morală“, o privire asupra felului în care încearcă să răspundă confesiunile creștine din Occident la sfidările (i)morale lansate de modernitate și post-modernitate, este incontestabil necesară. În mod firesc, confesiunea al cărei efort de adaptare pe tărâm etic la noile condiții este cel mai elocvent pentru ortodocși este romano-catolicismul.[2] Lucrarea de față își propune să sondeze o temă a teologiei romano-catolice de constantă actualitate, cea a moralei conjugale. Ca fir călăuzitor în această temă am ales problema iubirii sponsale[3] așa cum este abordată ea de cele mai semnificative documente ale moralei romano-catolice, și anume documentele Magisteriului.[4] Urmărirea în întregime a temei în toate documentele pertinente de la și post-Vatican II ale acestei autorități nefiind posibilă, nici măcar superficial, în cuprinsul unei singure lucrări, m-am oprit la primele două momente ale moralei catolice conciliare și post-conciliare, respectiv capitolul despre căsătorie și familie din Constituția conciliară pastorală **Gaudium et Spes** și la „epilogul“ ei, enciclica **Humanae Vitae.** De altfel, acestea se și constituie în referințele cele mai semnificative și mai invocate pentru toate textele magisteriale următoare.

---

1 Vezi, de pildă, G. Lipovesky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. și pref. de Victor-Dinu Vlădulescu, Ed. Babel, București, 1996.

2 În ce măsură e posibilă o colaborare în acest domeniu și dacă aceasta poate urni impasul doctrinar milenar e o problemă la care nu s-a reflectat poate îndeajuns; în orice caz, cunoașterea reciprocă e un prim pas obligatoriu. Vezi, de pildă, considerațiile lui B. Petrà, *L'etica cristiana nella prospettiva della teologia ortodossa*, Rivista di Teologia Morale, 26 (1994), p. 245-246.

3 Pe tot parcursul lucrării am folosit termenii „sponsal“ și „conjugal“ ca sinonimi.

4 Despre Magisteriu în general, la K. Rahner, „Magisterium“, în *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, vol. III, 1969; definirea rolului Magisteriului în morala catolică poate fi urmărită pe scurt în J.-M. Aubert *Compendio della Morale Catolica*, Ed. Paoline, 1989, p. 113-115 sau R. A. McCormick, „Magisterium“, în J. Macquarrie, J. Childress (eds.), *A New Dictionary of Christian Etics*, SCM Press, 1986.

GAUDIUM ET SPES

Dacă teologia dogmatică și cea canonică și-au adjudecat aproape în întregime textele conciliare, teologiei morale i s-a rezervat un loc de refugiu în ultima dintre scheme, cea „pastorală", a cărei istorie și recepție în teologia romano-catolică ulterioară este deosebit de grăitoare. Papa Paul VI spunea în discursul de închidere că scopul Conciliului a fost acela de a „sluji omul: prin însăși forța și splendoarea ei, Biserica s-a arătat în mod solemn slujitoarea omului".[5] Deși afirmația papei vizează Conciliul în ansamblu, acesta a simțit nevoia să-și afirme angajamentul în mod special, printr-un mesaj trimis lumii. Și anume lumii de azi, în „grandoarea și mizeria" ei. Ceea ce va deveni până la urmă una dintre constituțiile cele mai dezbătute și ulterior una dintre cele mai invocate, Gaudium et Spes (numele oficial: **Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis**), a pornit din dorința de a privi lumea și omul dintr-o perspectivă pastorală, adică de „a lua partea omului" pentru a încerca să urce împreună cu el spre Dumnezeu.[6] O perspectivă diferită față de cea dominantă, care pornea „de la Dumnezeu la om",[7] perspectivă a cărei ambiguitate a fost imediat observată, fără însă a fi rezolvată. Conciliul dorea să privească Biserica sub două aspecte, ad intra și ad extra (cf. GS 2). Numai că a constatat repede cât de subtilă e această distincție. „Dubla cetățenie" a membrilor Bisericii a fost întotdeauna evidentă, numai că multă vreme Biserica a controlat ambele cetăți. De data aceasta, nu numai că pierduse puterea politică (ceea ce era valabil și pentru Vatican I), dar trebuia să recunoască o apartenență cel puțin la fel de solidă a majorității membrilor ei la „lumea separată", cea pregătită de Reformă și afirmată de Iluminism. Mai grăitoare decât declarațiile despre îndreptățirea „dublei vocații a omului" este recunoașterea acestui fapt în însăși plasarea problemelor de morală într-un text care se adresează tuturor oamenilor, indiferent de raportul lor cu Biserica. Este aici o recunoaștere implicită

---

5 Apud *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, Cerf 1967, vol. III, p. 198. Conform și Gaudium et Spes (GS) 3. În continuare vom folosi ca prescurtări, indicate în text sau note, inițialele titlurilor curente ale textelor conciliare (adică ale titlurilor date de primele două cuvinte ale textului latin, conform uzanțelor păstrate până în ziua de astăzi). Cifrele indică numărul paragrafelor, așa cum apar în textul original, iar cifrele de după virgulă, numărul alineatelor din cadrul unui paragraf. Pentru GS am avut la dispoziție textul latin însoțit de traducerea franceză din lucrarea tocmai citată, precum și traducerea românească oficială a Arhiepiscopiei Romano-Catolice din București din *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, Nyiregyhaza, 1990. Cu minore modificări am urmat această traducere. Toate sublinierile din textele citate îmi aparțin.

6 Vezi precizarea din nota 1 a GS, unde se motivează caracterul pastoral și structura ei.

7 Cum procedase constituția dogmatică Lumen Gentium (LG); vezi L. Sartori, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzzione alla „Gaudium et spes"*. Ed. Messagero, Padova, 1995, p. 11. Nu e vorba atât de respectarea iconomiei divine a cărei dinamică este într-adevăr, de la Dumnezeu la om și împreună cu omul către Dumnezeu, ci de metoda discursului teologic, care cu excepția GS, pornește de la principiile dogmatice către implicațiile lor practice; vezi iarăși GS, nota 1.

că într-un fel, din perspectiva valorilor morale și nu numai, membrii Bisericii îi sunt ca și exteriori.[8]

Cui anume se adresează Conciliul prin această constituție a fost o problemă care nu s-a putut rezolva decât prin ideea dialogului dintre Biserică și lume, deci și între Biserică și ea însăși. Însă aceasta presupune o „teologie a realităților terestre" — care, printre altele, să explice egalitatea partenerilor — pe care GS și-a asumat sarcina să o edifice pe trei principii: a) un „magisteriu social", bazat pe forța adevărului însuși și pe autoritate morală, nu pe forța legii și pe puterea juridică; b) o aplecare asupra istoriei, asupra devenirii omului și lumii, deplasând accentul de pe discursul deductiv, bazat pe „natura" imuabilă, pe unul inductiv și hermeneutic, care să discearnă, să interpreteze și să răspundă în lumina Revelației „semnelor vremii"[9]; c) afirmarea prezenței Bisericii în lume, ca atribut propriu al existenței ei. De fapt, datorită subecților umani care sunt aceiași, Biserica se consideră parte a lumii, a lumii în actualitatea ei și, reciproc, lumea însăși e în Biserică.[10]

Desigur, afirmarea acestei soldarități nu are sensul banal că și membrii Bisericii sunt oameni, ci vrea să exprime tocmai atitudinea „pastorală" a Bisericii, care ar consta în asumarea în propria ei identitate a tot ceea ce e „cu adevărat omenesc" (1). O precizare pentru a nu înțelege cumva greșit că Biserica și-ar însuși ori s-ar simți responsabilă pur și simplu pentru tot ceea ce e **posibil** omenește? În orice caz, o precizare care deschide o problemă de antropologie. Într-adevăr, ambiția primei părți din GS este de a expune doctrina Bisericii despre om și vocația sa, avute în vedere în condiția sa din lumea de azi. Așadar, nu e vorba doar de o parte doctrinară clasică, ci tocmai de încercarea de a răspunde provocărilor adresate Bisericii de cele trei umanisme, toate ateiste, care definesc condiția „modernității"[11]: umanismul liberal, al libertăților individuale, umanismul socialist, al revendicărilor social-politice și umanismul tehnologic, al aspirațiilor creatoare.

---

8 Recunoașterea explicită se află în GS 43. De asemenea, la Mgr. Ph. Delhaye, *Histoire des textes de la constitution pastorale*, in *Vatican II* ..., vol. I, p. 218-219, *op. cit.*, supra, nota 5. Nu e chiar atât de specifică problemelor de morală aceasta „exterioritate": ține de însăși modul în care romano-catolicismul se definește ca Biserică (cf. GS 40, 2), începând cu Vicarul petrin, nu cu Hristos însuși. Numai întrucât e Trupul lui Hristos Biserica este interioară fiecărui mădular și fiecare mădular îi aparține. O unitate concepută în jurul Vicarului nu poate fi decât una exterioară, altfel ajungem la absurditatea recapitulării tuturor în papa.

9 Cf. GS 4; 44. Așa se face că fiecare capitol din GS începe cu o diagnoză a situației lumii. Folosirea expresiei biblice (Mt. 16. 3; 24. 32 și paral.) în acest fel a trezit nemulțumirea biblicistilor, „semnele vremii" referindu-se în contextul lor original la apropierea Împărăției. Dar expresia a rămas, fără a se face efortul de a pune această metodă hermeneutică legitimă în legătura ei necesară cu prezența Împărăției lui Dumnezeu inaugurată de Hristos. O critică ortodoxă la modul necritic în care GS se raportează la lume, la N. Struve, *Quelques réflexions d'un orthodoxe*, în *Vatican II* ..., vol. III, p. 123-127.

10 Vezi, L. Sartori, *op. cit.*, supra, p. 14-18.

11 Între timp, se vorbește de post-modernitate, ca o sinteză a umanismelor anterioare, sau mai degrabă de un sincretism al tuturor umanismelor posibile într-o definiție „slabă" a omului.

„Ce este omul? (10; 12) Ce gândeşte Biserica despre om? [...] La aceste întrebări se aşteaptă un răspuns. (11) Aşadar, omul, şi anume omul privit în unitatea şi integralitatea sa [...] va constitui axul întregii noastre expuneri. (3)" Concentrarea întrebărilor arată valoarea mizei. Răspunsul porneşte cu o frază de ansamblu ce evocă „teatrul istoriei neamului omenesc", încadrat de afirmaţia creaţiei, căderii, răscumpărării, transformării şi împlinirii lumii (2, 2). Întreaga antropologie a GS urmează aceste două planuri, unul al mutaţiilor istorice şi celălalt al adevărului revelat. Sunt aceste două planuri convergente? Se întâlnesc aspiraţiile lumii cu misiunea Bisericii? Răspunsul e afirmativ: nu numai printr-o solidaritate exprimată ca „dialog" (3, 1; 40, 1), „colaborare" (3, 2), „slujire" (3, 2; 42, 5), ci chiar ca parcurgere a aceluiaşi drum (40, 2) şi împărtăşire a aceloraşi aspiraţii (11, 1). Misiunea proprie a Bisericii e definită de îndatorirea de a răspunde la întrebările fiecărei generaţii despre sensul vieţii (4, 1), misterul (10, 2) şi condiţia omului (12, 2). Desigur, această misiune vrea să fie una de ordin religios (3, 2; 41, 1-3; 42, 2; 45, 1), dar GS afirmă că prin împlinirea ei, Biserica are şi răspunsuri la năzuinţele personale, sociale şi politice ale omului de azi (41; 42; 43) pentru că „credinţa [. . .] dezvăluie gândul dumnezeiesc asupra vocaţiei integrale a omului, orientând astfel mintea spre soluţii pe deplin umane. (11, 1) Biserica, urmărindu-şi propriul scop mântuitor, nu numai că împărtăşeşte omului viaţa divină, ci şi revarsă într-un fel asupra lumii întregi lumina acestei vieţi, mai ales vindecând şi înălţând demnitatea persoanei umane, întărind coeziunea socială şi dând activităţii zilnice a oamenilor un sens şi o semnificaţie mai profundă. [. . .] Biserica este convinsă că poate contribui mult la umanizarea familiei umane şi a istoriei ei (40, 3)".

Un antropocentrism implicit este neîndoielnic, iar uneori e explicit (12, 1). Implicit e în premiza unei convergenţe între istorie şi Împărăţia lui Dumnezeu: „Rânduit Domn prin Învierea Sa, Cristos [. . .] lucrează de acum înainte în inimile oamenilor prin puterea Duhului Său, nu numai trezind dorinţa după lumea viitoare, ci prin însuşi acest fapt însufleţind, purificând şi întărind acele aspiraţii generoase prin care familia umană se străduieşte să-şi umanizeze viaţa şi să supună acestui scop întreg pământul. (38, 1) . . . Totuşi, aşteptarea unui pământ nou nu trebuie să slăbească, ci mai degrabă să stimuleze grija de a cultiva acest pământ unde creşte corpul noii familii umane care poate oferi de pe acum o schiţare a lumii ce va să vină. Aşadar, deşi trebuie făcută atent distincţia între progresul pământesc şi creşterea Împărăţiei lui Cristos, totuşi, în măsura în care poate contribui la o mai bună organizare a societăţii umane, şi acest progres are o mare importanţă pentru Împărăţia lui Dumnezeu. (39, 2)" Explicaţia pentru care acest „progres pământesc", al zilelor noastre, nu altul, „schiţează" deja Împărăţia lui Dumnezeu ar fi aceea că „Domnul este ţinta istoriei umane, punctul spre care converg dorinţele istoriei şi civilizaţiei, centrul neamului omenesc, bucuria tuturor inimilor şi plinirea asipraţiilor lor. (45, 2)."[12] Într-adevăr,

---

12 Inspiraţia chardiniană e evidentă, deşi textul citează numai Apoc. 22, 12-13.

fundamentul antropologiei din GS se vrea unul hristologic sau mai degrabă hristocentric. Numai că tocmai acest hristocentrism (dezvoltat în paragrafele finale ale fiecărui capitol din Partea Întâi, i.e. 22; 32; 38; 45; cf. şi 10, 2) suferă o deturnare antropocentrică: „Biserica, însă, crede că Iisus Hristos mort şi înviat pentru toţi, oferă omului lumină şi puteri prin Duhul Său, ca omul să poată răspunde vocaţiei sale supreme; [...]Aşadar, sub lumina lui Hristos, [...]Conciliul îşi propune să se adreseze tuturor pentru a desluşi misterul omului şi a colabora la găsirea unei soluţii pentru principalele probleme ale timpului nostru. (10, 2) Omul de azi se află pe calea unei dezvoltări mai complete a personalităţii sale şi a unei descoperiri şi afirmări progresive a drepturilor proprii. Deoarece Biserica a primit încredinţarea de a face cunoscut misterului lui Dumnezeu care este scopul ultim al omului, ea dezvăluie în acelaşi timp omului sensul existenţei lui proprii, adică adevărul esenţial asupra omului. [cf. 21, fine] Biserica ştie bine că numai Dumnezeu, [...] răspunde dorinţelor celor mai profunde ale inimii omeneşti... [...] Însă numai Dumnezeu care l-a creat pe om după Chipul Său şi l-a răscumpărat din păcat, oferă un răspuns deplin la aceste întrebări, şi anume prin revelaţia săvârşită în Fiul Său făcut om. Oricine îl urmează pe Hristos, Omul desăvârşit, devine el însuşi mai mult om. (41, 1)"

O afirmaţie de genul „numai în misterul Cuvântului Întrupat se luminează cu adevărat misterul omului" (n. 22, 1) e absolut congenială teologiei ortodoxe, numai că atunci când se continuă: „cum în El natura umană a fost asumată fără a fi nimicită, prin însuşi acest fapt ea a fost înălţată şi în noi la o **demnitate sublimă**" (ibidem), lectorul ortodox simte o mare frustare, cu atât mai mult cu cât notele de subsol 22 şi 23 ale textului conciliar citează Sinodul VI Ecumenic care afirma îndumnezeirea **(theothesia)** naturii şi voinţei umane a lui Hristos. Ne aflăm tocmai în punctul care desparte cel mai evident Sfânta Tradiţie de teologia romano-catolică: prin iconomia Întrupării Sale, Hristos rămâne doar modelul exemplar al omului ca Om desăvârşit şi nu Cel care asumând şi îndumnezeind natura Sa umană oferă în schimb omului îndumnezeirea reală, nu doar o simplă demnitate sublimă. Prima consecinţă directă este că hristocentrismul romano-catolic, cel puţin în GS, este mai degrabă unul metodologic şi nu unul ontologic. Hristos deschide o cale de urmat, este un exemplu, un revelator al adevărului, dar nu se află cu adevărat în centrul unei existenţe umane rezidite în Sine căreia îi împărtăşeşte sinergic toate însuşirile Sale. Exterioritatea reciprocă dintre Hristos şi om[13] îl lasă pe om sieşi. Nu este suficientă afirmarea originii divine a omului (12, 3), a valorilor umane (11, 1), nici convergenţa lor spre „punctul Omega", nici chiar asistenţa Duhului (10, 2; 21, 5; 22, 4; 38, 1)[14] pentru

13 De pildă, „s-a făcut cu adevărat unul dintre noi" (22, 2); ideea exemplarităţii îi obligă pe conciliari să caute în viaţa Mântuitorului scene potrivite fiecărui context uman: „Cristos meşteşugar" (43, 1) nu e o eroare teologică, dar e uşor puerilă pentru un „Conciliu ecumenic"; vezi şi 32, 2.

14 Ortodocşii au reclamat permanent deficitul pnevmatologic al teologiei conciliare.

a da seamă de centralitatea lui Hristos, în fidelitate faţă de Revelaţia exprimată de Sfânta Scriptură şi Tradiţie. Sf. Apostol Pavel, pe care se bazează cele două paragrafe hristologice esenţiale, n. 22 şi 45, făcea afirmaţii ceva mai radicale (Rom. 7, 4; 14, 7-9; I Cor. 3, 23; 6, 19; II Cor. 5, 15; Gal. 2, 19-20 etc.). Este adevărat că nu se adresa deopotrivă creştinilor şi celor „din afară", nici nu încerca să răspundă prin Evanghelie „problemelor principale ale timpului" său. Dar dacă a venit momentul ca Biserica să întreprindă un astfel de demers, este ea îndreptăţită să „adapteze" acele „multe lucruri care nu se schimbă şi care îşi au temeiul ultim [tocmai] în Hristos (10, 2; compl. mea)" din dorinţa de a demonstra că tot ceea ce îşi doreşte lumea de azi se află deja, şi mai autentic, în custodia Bisericii?

O irezistibilă vocaţie pastorală, (adică centrată pe Hristos-Păstorul, cum sugerează 3, 2), sau o dorinţă de reconcilere cu o lume tot mai străină de Evanghelie, chiar şi în cazul celor ce se mai socotesc creştini[15] aşa cum lasă să se simtă multe din textele citate mai sus? În orice caz oboseala, mărturisită, resimţită de Biserică în conflictul multisecular cu lumea[16] poate explica tonul şi perspectiva „voluntar optimiste" ale Conciliului. Numai că aceasta a însemnat să ia (sau să declare) drept bun, autentic demn sau îndreptăţit tot ceea ce nu e rău evident şi eroare, tautologie care nu doar că lasă întregul discurs pradă unei ambiguităţi fundamentale, dar, aşa cum am văzut, adoptă o viziune antropocentrică discutabilă. Preţul apropierii de lume ar putea fi îndepărtarea de sine.[17]

Acest cadru nu e o simplă introducere despre mult celebratul (sau hulitul) aggiornamento conciliar, ci constituie premiza fundamentală pentru a înţelege succesele sau eşecurile constituţiei şi ale Conciliului, inclusiv în materie de morală conjugală. Multe dintre întrebările şi nedumeririle formulate mai sus se vor regăsi în cele ce urmează.

IUBIREA SPONSALĂ ÎN GAUDIUM ET SPES

Nu e locul să facem aici istoricul copitolului I, **De dignitate matrimonii et familae fovenda** (47-52 = CF) din Partea a doua a schemei, in-

15 GS acuză pe bună dreptate „separarea între credinţa care o mărturisesc [oamenii] şi viaţa de toate zilele" drept una dintre „erorile cele mai grave ale vremurilor noastre" (43, 1).

16 Vezi *Vatican II*..., vol. I, p. 265, n. 26; vol. III, p. 197, fine: Conciliul n-a pronunţat nici o anatemă, e adevărat, dar nici nu le-a ridicat pe cele anterioare.

17 E o caracteristică ce s-a impus în perioada post-conciliară chiar şi atunci când, începând cu Humanae Vitae, dar mai ales sub pontificatul lui Ioan Paul II, Magisteriul, cel puţin, a revenit la atitudini mult mai combative. Romano-catolicismul îşi trăieşte şi înţelege criza nu atât în raport cu Hristos, cât în raport cu lumea. Ca atare, răspunsul a fost căutat mai puţin în *metanoia* şi mai mult în *aggiornamento*. Diagnosticul cel mai lucid al acestei confuzii durabile şi vătămătoare l-a dat părintele Iustin Popovici în „*Gânduri despre "infailibilitatea" omului european. Cu prilejul Conciliului Vatican II*", în Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, stud. introd. şi trad. Pr. Prof. Ioan Ică şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

titulată „Câteva probleme mai urgente".[18] Trebuie observat însă că problema căsătoriei și familiei a preocupat de la bun început Conciliul. Între „demnitatea" persoanei și „prosperitatea" societății, concepte fundamentale ale constituției, și demnitatea și prosperitatea comunității conjugale și familiale există o legătură indisolubilă (47, 1). În plus, dincolo de considerente teoretice, fideli principiului orientării după „semnele vremii", conciliarii constată că se află în fața unei probleme arzătoare, cu multiple aspecte, care „neliniștește conștiințele" (47, 2). O primă evaluare îi face să afirme, pe de-o parte, că se manifestă „deformări" și „perturbări deloc neglijabile", iar pe de alta, că tocmai în mijlocul „transformărilor profunde ale societății de azi" instituția matrimonială și familială își descoperă tăria, soliditatea și chiar „adevărata natură" (42, 2). Scopul acestui capitol ar fi, așadar, acela de a pune în evidență „anumite puncte esențiale" ale acestei adevărate naturi pentru a afirma „demnitatea originară și valoarea sacră a căsătoriei" (47, 3) și a „încuraja familia".

Dar, pornind de aici, s-au conturat de la bun început două partide, două optici asupra modului de abordare și tratare: una, care recunoscând permanența instituției în cauză căuta să valorizeze contextul istoric, social și psihologic, specific lumii de azi, (recunoscut în constatarea dispariției familiei „patriarhale" (6, 1)); cealaltă, recunoscând mutațiile (ca o îndepărtare și contestare) voia să reafirme constanța și valabilitatea universală, în timp și spațiu, a „adevăratei naturi" considerată în mare primejdie (cf. 11, 2). Între cele două curente s-a dus o bătălie necontenită căreia textul definitiv îi stă mărturie, încercând să echilibreze și să pacifice confruntarea între „instituție" și „iubire", între primatul „fecundității" și cel al „iubirii", între „legea divină" și „conștiința soților".

Învățătura de până atunci a Bisericii și Magisteriului constitue cadrul natural al acestei confruntări și un studiu mai amplu asupra temei trebuie să țină cont pe larg de izvoarele și evoluția doctrinei romano-catolice despre căsătorie și familie și de felul cum au fost folosite în cursul dezbaterii și alcătuirii textului final, ceea ce nu ne propunem aici. Totuși, chiar o privire superficială, și anume îndreptată asupra notelor de subsol, ne indică drept referințe pe Fericitul Augustin, Thoma de Aquino, o bulă papală din 1439 (Conciliul de la Florența), enciclica lui Pius XI, Casti Connubii (1929) și alocuțiunea „către moașele italiene" a lui Pius XII (1951)[19]. De remarcat lipsa Conciliului tridentin și a Codexului ca-

---

18 A se vedea comentariul lui Ph. Delhaye din *Vatican II ...*, vol. II, p. 387-420. Datorez acestei lucrări majoritatea amănuntelor istorice. O relatare despre cele patru sesiuni ale Conciliului a făcut la noi Părintele D. Stăniloae în Ortodoxia, nr. 1, 1964, p. 3-46; nr. 2, 1964, p. 187-219; nr. 4, 1964, p. 471-502 (aceste trei articole semnate B. Gh. Ionescu); nr. 1, 1966, p. 8-34.

19 Alături de alte două alocuțiuni ale lui Pius XII și Paul VI. Pentru tradiția teologică apuseană referitoare la căsătorie, vezi de ex. sinteza pre-conciliară a lui P. Adnès. *Le Mariage*, Desclée, 1963; de asemenea, E. Samek Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, în R. Cantalamessa (cur.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976; M. Leblanc, *Amour et procreation dans la theologie de saint Thomas*, Revue Thomiste, XCII (1992), p. 433-459.

nonic (1917), dar la fel de semnificativ este faptul că cei doi „doctori" ai întregului edificiu teologic apusean nu sunt invocați decât o singură dată și în legătură cu o frază cât se poate de generală (48, 1, nota 1). Avem aici două caracteristici ale stilului GS, justificat prin caracterul ei „pastoral",[20] foarte pregnat și în capitolul nostru: generalitatea afirmațiilor și zgârcenia recursului explicit la Tradiție. De fapt, există o motivație mai profundă, anume tocmai încercarea, nu neapărat izbutită, a majorității conciliare de a depăși într-un efort de actualizare discursul clasic lăsând în același timp noul discurs într-o generalitate punctată ici și colo de referiri la autorități și teze tradiționale care să satisfacă scrupulele minorității conservatoare.

Structura CF ne vorbește și ea despre temele centrale și modul controversei în jurul lor.[21] Nu ne propunem o analiză amănunțită a întregului capitol, ci evidențierea acelor aspecte care ne pot ajuta să înțelegem „natura" iubirii conjugale după învățătura conciliară. Un prim aspect este cel dogmatic, evocat de „lumina Evangheliei" din preambulul Părții a doua (46, 1), precum și de cele trei texte referitoare la căsătorie și familie aflate în documentele conciliare anterioare, respectiv constituția dogmatică despre Biserică, Lumen Gentium (11 și 41) și decretul despre apostolatul laicilor, Apostolica Actuositatem (11).

În LG 11, în capitolul despre „Poporul lui Dumnezeu", după celelalte sacramente este amintită căsătoria. Ideea centrală este că sacramentul, prin care soții „semnifică" și „participă" la „misterul unității și dragostei rodnice dintre Hristos și Biserică", le dă o putere și o misiune proprie în Biserică: aceea de a se ajuta reciproc pentru a ajunge la o viață conjugală de sfințenie și, totodată, de a accepta și educa copii, cărora trebuie să le fie, în „ceea ce s-ar putea numi Biserica familială", primii „apostoli ai credinței". În LG 41, capitol despre „diverse forme de trăire a unicei sfințenii", apare practic aceeași idee, soții fiind numiți acum „martori și colaboratori ai rodnicei Maicii Biserici, ca semn și participare la iubirea cu care Hristos și-a iubit Mireasa și S-a dat pe Sine pentru ea". Fidelitatea în iubire, ajutorul reciproc, primirea de la Dumnezeu și educarea copiilor în credință, are un rol exemplar și altul edificator al unei „fraternități a carității". În mod firesc, în AA 11 se insistă asupra misiunii „apostolice" proprii acestei forme specifice a laicatului, detaliată sub două aspecte. Primul, considerat pentru astăzi „partea principală a apostolatului" conjugal din totdeauna, privește datoria de a manifesta „indisolubilitatea și sfințenia" căsătoriei, aceea de a da o educație creștină copiilor și de a apăra demnitatea și autonomia familiei. Al doilea, prin referirile la menirea comunității conjugale în intenția Creatorului

---

20 Vezi, de pildă, motivația din răspunsurile comisiei de redactare la numeroasele *modi*, propuneri de modificare a textului, formulate de conciliari, cf. J. A. Sellig, *A Closer Look at the Text of Gaudium et Spes on Marriage and Family*, Bijdragen, 43 (1982), p. 37.

21 Anume: 47-diagnoza; 48-„punctele esențiale" dogmatice; 49-aspectul personalist al iubirii sponsale; 50-fecunditatea iubirii sponsale; 51-conflictul celor două aspecte; 52-responsabilități pastorale.

ei de a fi „începutul şi temelia", „celula de bază şi vitală a societăţii" (1 şi 4), priveşte, chiar dacă implicit, misiunea procreatoare.

Nu este greu să identificăm în aceste texte locurile clasice ale doctrinei catolice despre căsătorie. Bunurile şi finalităţile ei, **proles, fides, sacramentum,** precum şi **remedium concupiscentiae,** lansate de Fericitul Augustin şi consacrate de Thoma de Aquino[22] răzbat cu destulă uşurinţă din ideile de mai sus: „acceptarea" şi educarea copiilor, ajutorul reciproc şi fidelitatea soţilor, indisolubilitatea legăturii lor şi sfinţenia ei după modelul unirii lui Hristos cu Biserica.[23] Nu este abordată problema ierarhiei acestor valori conjugale, deşi accentele puse în AA 11 pe diversele misiuni nu par a avea chiar aceeaşi pondere (ordinea, discretă, pare a fi: **sacramentum, proles, fides, remedium).** Noutatea acestor texte constă mai degrabă în proiectarea asupra instituţiei conjugale a unor atribute ale Bisericii până în pragul identificării lor sub un anumit aspect, precum în expresiile „ceea ce s-ar putea numi Biserica familială" (LG 11, 7) şi „sanctuarul casnic al Bisericii" (AA 11, 4).

Cu toate că referinţa biblică standard a teologiei sponsale din care se inspira ideea „ecclesiei domestice", Efeseni 5, 23-32, revine de trei ori în GS 48, ea nu reapare explicit. De altfel, acest subcapitol nu face decât să detalieze mai sistematic — adică după structura clasică: creaţie, Vechiul Legământ, Noul Legământ prelungit de Biserică — ideile exprimate deja în textele anterioare. După cele trei pasaje evocate[24] raportul instituţiei conjugale cu unirea dintre Hristos şi Biserică este pus pe două planuri. Unul al paradigmei, în care unirea lui Hristos cu Biserica este model comuniunii conjugale iar aceasta, la rândul ei, îi revelează aceleia natura ei autentică; celălalt, al perfecţionării, în care iubirea divină a lui Hristos „asumă" iubirea conjugală, aceasta fiind „binecuvântată", „călăuzită", „îmbogăţită", „vindecată", „desăvârşită" şi „înălţată".

Seria ascendentă, compusă din cele trei locuri, ar putea sugera o sacramentalitate care ar cuprinde instituţia căsătoriei de la originea ei, „binecuvântarea" şi „călăuzirea" putând fi considerate proprii etapei edenice şi apoi vechi-testamentare a căsătoriei. Numai că aceasta ar fi presupus valorificarea hristologiei pauline „Hristos - prototip al lui Adam" (cf. Apoc. 22, 12-13), evocată de GS 44. Însă textul conciliar rămâne fidel gândirii scolastice, prezentând instituţia conjugală încadrată, pe rând, ordinii legii naturale, ordinii legii pozitive şi ordinii legii harului, fără

---

22 Pentru referinţe, vezi supra, nota 19.

23 Că sfinţenia este corespondentul anticului *remedium* ne-o dovedeşte GS 11, 7, nota 7, care îl citează pe Fericitul Augustin spunând cu referire la I Cor. 7, 7: „darul lui Dumnezeu nu este atât de mult continenţa, ci mai ales castitatea soţilor".

24 Sunt cele ce ating maxima profunzime teologică din CF: „Hristos Domnul a copleşit cu binecuvântări această iubire cu multe aspecte, născută din izvorul divin al dragostei şi constituită după modelul unirii Lui cu Biserica"; „Autentica iubire conjugală este asumată în iubirea dumnezeiască şi este călăuzită şi îmbogăţită de puterea răscumpărătoare a lui Hristos şi de acţiunea mântuitoare a Bisericii..." (48, 2); „Astfel familia creştină, fiind născută din căsătorie, care este imagine şi împărtăşire a legământului de iubire dintre Hristos şi Biserică, va face vizibilă tuturor prezenţa vie a Mântuitorului în lume şi natura autentică a Bisericii, atât prin iubirea, rodnicia generoasă, unirea şi fidelitatea soţilor..." (48, 4).

a surprinde originea şi unitatea lor finală în ordinea harului ci afirmând numai permanenţa ordinii originale naturale, tulburată de cădere,[25] refăcută apoi succesiv de celelalte două ordini, fiecare mai adăugând şi o finalitate proprie, superioară celei anterioare. Ne aflăm aici pe terenul raportului dintre natură şi har, atât de altfel înţeles de Tradiţia ortodoxă.[26]

Căsătoria apare astfel ca „întemeiată de Creator şi înzestrată de el cu legi proprii", sau cu „variate bunuri şi finalităţi proprii" (48, 1). Caracterul obiectiv al căsătoriei şi familiei se evidenţiază ca aspectul cel mai bine conturat. Dumnezeu, „autorul" ei, îi conferea o „ordine divină" (ordinatio: 48, 1; ratio: 50, 1), înscrisă în „legi divine" (50, 2; 51, 3), finalităţi (48, 1; 50, 1), (bunuri (48, 1; 49,1; 50, 1, 2); valori (52, 3)) şi exigenţe proprii care exclud „bunul plac" al soţilor (arbitrium, 48, 1; 50, 2). Interesant de observat este însă faptul că termenul cel mai des întrebuinţat de CF pentru a descrie aspectul obiectiv al căsătoriei nu este cel de „instituţie" (institutio),[27] ci acela de „menire" (munus), pe lângă o serie întreagă de termeni proximi sau sinonimi (în ordinea frecvenţei: „îndatorire" (officium), „vocaţie" (vocatio), „misiune" (missio); „slujire" (ministerium), care în versiunea românească oficială este tradus tot „misiune"; munus apare nu mai puţin de 8 ori). S-ar putea că alegerea acestui termen a vizat tocmai introducerea unei note subiective în chiar sensul obiectiv al căsătoriei şi familiei atât de evident. Menirea nu este o predestinare ori o obligaţie impusă din exterior. Însă asocierea acestor termeni mai ales, deşi nu exclusiv, cu procreaţia,[28] demonstrează ca structura fundamentală a înţelegerii „doctrinare" a naturii conjugalităţii în CF rămâne cea furnizată de teologia anterioară.

Afirmaţia poate părea surprinzătoare după ce mai sus vorbeam de încercarea depăşirii discursului tradiţional. Ea nu pretinde însă, deocam-

---

25 Cf. GS 13; realitatea căderii şi a păcatului este cât se poate de superficial tratată în CF. Cu excepţia diagnozei din 47, 2, a condamnării laconice a adulterului, divorţului, pruncuciderii şi „practicile ilicite împotriva procreării", păcatul este doar presupus în ideea „vindecării" iubirii conjugale sau în cea a „autenticei" iubiri conjugale; în 48, la care ne referim, capitol doctrinar tocmai despre *sfinţenia* căsătoriei, abia poate fi subînţeleasă în ideea că legătura conjugală „nu depinde de bunul plac al omului".

26 A se vedea, de pildă, Pr. I. Ică, *Concepţii eronate asupra raportului dintre natură şi har,* Ortodoxia nr. 4, 1960, p. 526-561; Pr. D. Stăniloae. *Natură şi har în teologia bizantină,* Ortodoxia, nr. 3, 1974, p. 392-439; Pr. I. Moldovan, *Natura şi harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare,* Ortodoxia, nr. 1, 1979, p. 75-89. În catolicism, cea mai mare „demnitate" la care e ridicată natura este de a fi „imagine" a harului, în sens analogic, şi de a se împărtăşi de el, în sensul infuziei cu graţia creată; cf. „pătrunşi de spiritul lui Hristos..." (48, 2); „impregnează întreaga lor viaţă" (49, 1); „legea divină (naturală?) *interpretată* în lumina Evangheliei" (50, 2).

27 Termenul *institutio* apare doar de 5 ori, în pasaje care subliniază stabilitatea căsătoriei; el este în permanentă concurenţă cu termenul *comunitate,* care apare de 6 ori, în pasaje exprimând valoarea ei personalistă; de altfel, accentele marcat finaliste evidenţiază caracterul instituţional, întrucât instituţia în sine este finalistă.

28 6 din cele 8 ocurenţe ale lui *manus* presupun procreaţia; 3 se referă explicit la „menirea de a procrea".

dată, decât că noutatea adusă de GS în materie de teologie sponsală se află cuprinsă în vechiul orizont, în vechile premize ale teologiei scolastice. Vom urmări în continuare în ce fel invazia lui „amor", a proclamatei dimensiuni psihologice și personaliste reușește să modifice peisajul.

Depășirea augustinismului și thomismului (cu naturalismul și insistența pe rolul finalităților și ierarhia lor) a constituit totuși preocuparea majoră a curentului dominant.[29] Deja începând cu anii '30, morala catolică descoperea personalismul.[30] Caracterizat de centralitatea subiectului uman și a intersubiectivității, acest curent pune „experiența" subiectului, mai degrabă decât „legea morală obiectivă", drept izvor privilegiat al reflecției morale. Criteriile moralității nu mai evaluează atât actele, și acestea izolate, în raport cu „legea morală", cât persoana în raport cu nevoile ei ca subiect al existenței și al responsabilităților față de alții.[31] Însă pentru a se susține într-o obiectivitate proprie, personalismul simte nevoia unui recurs constant la psihologie și la științele conexe. În acest sens, un apel la urmărirea progresului științific în acest domeniu s-a făcut auzit cu tărie în timpul dezbaterilor conciliare, chiar dacă nu s-a exprimat în textul propriu-zis decât cu privire la „elucidarea diferitelor condiții care favorizează o regularizare onestă a procreării umane" (52, 4).[32]

În CF, personalismul s-a exprimat sub mai multe aspecte. La nivel lexical, semnul cel mai evident îl constituie abundența termenului „iubire" (amor, dilectio, caritas, amicitia), alături de sintagme precum „comunitate de iubire" (47, 1: prima „definiție" a căsătoriei), „comunitate intimă de viață și iubire" (48, 1) „unire intimă" (ibid.), „dăruire reciprocă" (ibid.; 49, 1; 51, 3), „afecțiune reciprocă" (dilectio, 49, 2). Termenul însuși de „comunitate" înlocuia pe cel de „societate" folosit deja de Casti Connubii în același sens, dar cu mai puțină pregnanță. Aceeași enciclică afirma iubirea sponsală, ca „armonie mutuală intimă", drept „cauză fundamentală și rațiune a căsătoriei".[33]

Întregul paragraf 49 este dedicat încercării de a impune această idee nouă[34] despre primatul sau mai degrabă demnitatea iubirii. Într-adevăr,

---

29 Poreclit de curentul conservator „schola amoris", a avut ca reprezentanți de seamă teologi și prelați ca B. Häring, Ph. Delhaye, Suenens, Leger, Alfrink, Maximos IV.

30 Mai ales prin operele unor teologi precum H. Doms și D. von Hildebrand, influențați de filosofia fenomenologică. Dar el își face simțită prezența deja în Casti Connubii; precedente ale noii orientări existau în tradiția apuseană, coborând prin Catehismul roman, la Alfons de Liguori și mai departe, la Hugo de Saint-Victor și Albertus Magnus, cf. Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 393-394 și n. 9; p. 400, n. 21; și Adnès, *op. cit.*, supra, nota 19.

31 O privire de ansamblu asupra apariției și afirmării personalismului în morala conjugală catolică și a avatarurilor lui la L. S. Cahill, *Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person: A Double Message*, Theological Studies, 50 (1989), p. 120-150; aici p. 120.

32 Vezi intervenția cardinalului Suenens, cf. *Vatican II...*, vol. II, p. 401-402.

33 Apud Cahill, *art. cit.*, p. 121.

34 Nouă, întrucât Casti Connubii n-a fost receptată în această direcție, cf. Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 394.

e surprinzător că nicăieri textul final nu reţine afirmaţia explicită că „iubirea conjugală este fundamentul căsătoriei" ori măcar aceea că ea este o finalitate în vederea căreia există căsătoria, aşa cum au făcut-o mai multe intervenţii din cursul dezbaterilor.[35] Explicaţia constă în climatul general al discuţiilor, marcat, cum am observat deja, de confruntarea cu şcoala conservatoare care acuza „schola amoris" de cedare faţă de hedonism şi pansexualism. Ca urmare, linia inovatoare n-a putut fi promovată printr-o dominantă a discursului ci mai degrabă prin infuzarea acestuia de „motivul" iubirii. Aşa se explică probabil modul progresiv în care este abordată problema, mai întâi prin sintagmele menţionate mai sus, iar în paragraful 49, prin evocarea valorii iubirii sponsale în Scriptură, apoi în lumea contemporană, ca valoare specific modernă. Dar mai important pentru risipirea suspiciunii s-a dovedit efortul de a marca distincţia dintre „adevărata iubire conjugală" şi „pura înclinaţie erotică" (49, 1). Au rezultat patru modalităţi principale de conturare a acestei „adevărate iubiri conjugale": a) aspectul ei voluntarist; b) dimensiunea ei „eminamente umană"; c) afinitatea cu iubirea agapică; d) reafirmarea finalităţii procreative. Le vom urmări pe rând.

Pentru a fi ferită de precaritatea pasiunii, iubirea sponsală trebuie, mai întâi, să manifeste odată cu aspectul ei sensibil şi o voinţă de angajare, ambele concentrate de textul conciliar în expresia „sentiment voluntar" (voluntatis affectus) (49, 1). În felul acesta CF recuperează pe seama personalismului legământul iniţial dintre soţi care constituie, potrivit doctrinei clasice, esenţa instituţională a conjugalităţii („din actul uman prin care soţii se dăruiesc şi se primesc unul pe altul, se naşte o instituţie stabilă..." (48, 1)), şi care se materializează pe tot parcursul vieţii sub forma lui bonum fidei: „Astfel, bărbatul şi femeia care, prin legământul conjugal „nu mai sunt doi, ci un singur trup" (Mt. 19, 6), îşi oferă unul altuia ajutor reciproc şi servire prin unirea intimă a persoanelor şi faptelor lor" (48, 1). În acelaşi sens, n. 49, 2 adaugă: „Această iubire, ratificată prin angajament reciproc şi, mai presus de toate sigilată de un sacrament al lui Hristos, rămâne în mod indisolubil fidelă, cu trupul şi cu gândul, la bine şi la rău, şi de aceea exclude orice fel de adulter şi divorţ".

Acest angajament voluntar care diriguieşte sentimentul iubirii, dar nu-l poate nici suscita nici înlocui, nu epuizează întreaga sferă a persoanei. Dimensiunea „eminamente umană" (eminenter humanus) a iubirii sponsale (49, 1) — expresie cheie a viziunii conciliare, de care s-au legat marile ei speranţe de reabilitare a prestigiului teologiei morale conjugale romano-catolice — pretinde integritatea persoanei şi totalitatea actelor sale. Toate dimensiunile persoanei, sufleteşti (raţiune, voinţă, sentiment) şi trupeşti, sunt „conjugate" în dăruirea reciprocă. „Îndreptat[ă] de la persoană la persoană [...] această iubire cuprinde binele întregii persoane şi de aceea poate înzestra cu o demnitate deosebită expresiile trupului şi ale sufletului şi le poate înnobila ca elemente şi semne specifice ale prieteniei conjugale". (49, 1). Sintagma „amicitia

35 Intervenţii ale episcopilor Reuss, Rendeiro, Leger, cf. *ibidem*, p. 404.

conjugalis" (și nu „amor conjugalis"), unică în text, nu pare a fi doar rezultatul dorinței de a sublinia și lexical depășirea pasonalității. Cel mai probabil, ea vizează tocmai afirmarea primatului (sau transcendenței) persoanei asupra actelor și manifestărilor sale. Nu totalitatea manifestărilor trupului și sufletului alcătuiesc caracterul personal al iubirii sponsale, ci această iubire ca afecțiune ce angajează reciproc persoanele în integritatea lor subsumează ca expresii ale ei „sentimentele, gesturile de tandrețe" (49, 1), „actele proprii căsătoriei" (49, 2).

Să observăm aici că textul conciliar lansează, și într-o formă destul de neexplicită, un principiu pe care nu se străduiește să-l examineze mai îndeaproape, decât, întrucâtva, sub un anumit aspect. E vorba de locul și rolul unirii trupești în iubirea conjugală. Reacționând față de considerarea acesteia ca un simplu epifenomen al unei realități biologice și față de subsumarea ei exclusiv scopului procreativ[36] (cf. 50, 3), GS 49 încearcă să o privească drept un fenomen al unei realități spirituale, cu valoare în sine: „Așadar, actele prin care soții se unesc în intimitate și curăție sunt oneste și demne și, împlinite în mod cu adevărat omenesc, semnifică și favorizează dăruirea reciprocă prin care ei se îmbogățesc unul pe altul cu bucurie și recunoștină". (49, 2). Pe de o parte, unirea trupească apare ca un limbaj al iubirii, ca expresie a sufletului; înainte de orice, unirea trupurilor semnifică unirea sufletelor. Pe de alta, exercitarea ei favorizează, încurajează, întărește iubirea dintre soți. Sub ambele aspecte comuniunea sponsală este înțeleasă ca o comunicare. Tocmai în aceasta ar consta caracterul ei specific uman (spre deosebire de sexualitatea animală care nu are decât o utilitate procreativă), în aceea că nu e un simplu „mijloc" ci o valoare, un bine în sine și căutat ca atare pentru sine. Apare aici finalitatea „psihologică" a unirii trupești, chiar dacă explicitarea în acest sens a specificității ei nu rezultă foarte direct din textul însuși, care se rezumă la a evoca „îmbogățirea, bucuria și recunoștința" aduse de ea.[37]

Dar fiindcă iubirea sponsală nu ajunge totdeauna la fericirea promisă, fiindcă ea nu este totdeauna „autentică, adevărată", iar expresia ei trupească e adesea limbajul unui amor concupiscentiae, care este, de fapt, garanția că ceea ce este promis este și posibil? Într-adevăr, cu un anumit realism prudent textul adaugă un „poate fi", un „dacă". Problema n-a fost scăpată din vedere, mai ales că partida conservatoare, fidelă pesimismului augustinian, a invocat realitatea păcatului originar.[38] Răspunsul a venit pe cât de firesc, pe atât de problematic: „Domnul a binevoit să vindece (sanare), să desăvârșească (perficere), să înalțe (elevare) cu un dar deosebit al harului și iubirii (grație et caritatis dono) Sale această iubire (amorem). O asemenea iubire (talis amor), unind omenescul cu divinul, îi călăuzește (conducit) pe soți la dăruirea de sine

36 Cf. Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 403-404, 428-431.

37 În acest sens merge și interpretarea comentatorilor de atunci, e.g. Delhaye, cât și a celor mai noi, de pildă J. Silvio Botero, *Etica conjugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Ed. San Paolo, 1994.

38 Cf. Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 429.

liberă şi reciprocă [...] şi impregnează (pervadit) întreaga lor viaţă" (49, 1). Desigur, invocarea operei mântuitoare a lui Hristos este, în principiu, cel mai bun răspuns, numai că ea îi lasă în afară pe necreştini. Pentru aceştia nu rămâne decât postulatul autenticităţii „obiceiurilor bune ale popoarelor şi veacurilor" (49, 1), fără să fie garantat de nimic decât de un alt postulat implicit, şi anume bunătatea naturii pure.[39] Dar chiar în hotarele creştinismului, „aportul" Întrupării şi Răscumpărării apare, pe linia vechii gândiri, circumscris finalităţilor clasice. Harul şi caritatea Domnului infuzează viaţa conjugală oferind remediul concupiscenţei şi păcatului, sigilează angajamentul reciproc al soţilor (49, 2) îndrumându-i şi întărindu-i în fidelitate şi unitate, dându-le puterea de a-şi împlini „cu statornicie obligaţiile slujirii (officium) lor creştine" (49, 2). O frază ca: „autentica iubire conjugală este asumată (assumitur) în iubirea dumnezeiască (divinum amorem) şi este călăuzită şi îmbogăţită de puterea răscumpărătoare a lui Hristos şi de acţiunea mântuitoare a Bisericii, pentru ca soţii să fie în mod eficace duşi la Dumnezeu şi să fie ajutaţi şi încurajaţi în misiunea lor sublimă de tată şi de mamă. De aceea [...] sunt întăriţi şi, într-un fel consacraţi printr-un sacrament special în vederea îndatoririlor (officia) şi demnităţii lor; îndeplinindu-şi prin puterea acestuia misiunea conjugală şi familială, pătrunşi de spiritul lui Hristos (spiritu Christi imbuti) prin care întreaga lor viaţă este impregnată (pervaditur) de credinţă, speranţă şi iubire (caritas), ei se apropie tot mai mult de propria desăvârşire şi de sfinţirea reciprocă, contribuind astfel împreună la preamărirea lui Dumnezeu" (48, 2), descoperă amploarea şi totodată limitele concepţiei conciliare. Tot ceea ce poate face mai bun iubirea lui Hristos şi harul sacramental pentru iubirea conjugală este s-o asume la modul terapeutic şi pedagogic şi s-o insereze într-un „complex al carităţii", după expresia unui comentator.[40] Iubirea sponsală şi virtuţile infuzate de har apar cel mult într-un raport de „favorizare" reciprocă: harul vindecă, înalţă şi desăvârşeşte iubirea sponsală iar aceasta, la rândul ei, întrucât promovează împlinirea finalităţilor conjugale, ar contribui la împlinirea finalităţii adăugate, supra-naturale, proprii harului. De fapt, se spune ceva mai puţin: iubirea sponsală nu oferă decât specificul unei situaţii umane. Între iubirea sponsală şi virtutea iubirii (caritas) există o coincidenţă care creează o anumită reciprocitate, dar numai întrucât sunt colocatarele aceloraşi persoane — soţii — între ele rămânând însă diferenţa dintre natură şi har aşa cum o înţelege teologia scolastică: natura are nevoie de har pentru a o apăra de căderi şi a-şi împlini misiunea originară, dar nu află în har însăşi raţiunea ei de a fi. Aşa cum ne demonstrează şi interesul pentru delimitarea de pasionalitatea erotică, aceasta şi nu iubirea agapică joacă rolul genului proxim faţă de care se caută diferenţa specifică. Deşi „amor", alături de „caritas" şi „dilectio", apare de câteva ori atribuit lui Hristos (48, 2; 49, 1), în ceea ce îi priveşte pe soţi nu este nicio-

39 Sfântul Apostol Pavel ar fi fost însă mai rezervat în această privinţă (cf. Rom. 1-3).
40 Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 433.

dată sinonim cu caritas.[41] Este, fără îndoială, rezultatul recursului la un personalism de nuanță psihologistă care n-a putut fi integrat organic într-o teologie propriu-zisă a iubirii conjugale.

Dar adevăratul impas al acestui mariaj dificil l-a scos în evidență problema fecundității iubirii sponsale și a „procreației responsabile". Este limpede unanimitatea afirmării fecundității ca dimensiune esențială a iubirii, însă primatul ei între finalitățile căsătoriei a fost una dintre țintele cele mai importante ale majorității „liberale".[42] O sarcină ingrată, căci înainte de GS, un text din LG amintit deja, foarte bine formulat, afirma despre soți că „se fac martori și colaboratori ai rodniciei Maicii Biserici, ca semn și participare la iubirea cu care Hristos și-a iubit Mireasa și S-a dat pe Sine pentru ea", după ce amintea de „copiii pe care i-au primit cu dragoste de la Dumnezeu". (41, 5). Ideea reapare în CF, întregită, dar și cu o subtilă modificare: „Familia creștină, fiind născută din căsătorie, care este imagine și împărtășire a legământului de iubire dintre Hristos și Biserică, va face vizibilă tuturor prezența vie a Mântuitorului în lume și natura autentică a Bisericii, atât prin iubirea, rodnicia generoasă, unitatea și fidelitatea soților..." (48, 4). Mai întâi, rodnicia este plasată după iubire, apoi nu mai este vorba de rodnicia Bisericii, Sponsa Christi, pe care o semnifică și de care se împărtășește rodnicia soților, ci de rodnicia lor care, alături de celelalte bunuri conjugale, revelează iubirea lui Hristos pentru Biserică, fără ca aceasta să mai fie calificată ca rodnică. S-ar putea presupune că e o simplă inversare a termenilor aceluiași raport paradigmă-imagine, despre care am mai vorbit într-un paragraf anterior, însă există un indiciu că schimbarea e mai semnificativă: pe când în textul tocmai citat se vorbește de „germana Ecclesiae natura", cele două texte care afirmă explicit finalitatea procreativă a căsătoriei înlocuiesc termenul „natura" cu cel de „indoles" (fire, caracter, însușire): „Iar prin chiar însușirea lor naturală, instituția căsătoriei și iubirea conjugală sunt rânduite în vederea procreării și educării copiilor, prin care, ca o culme, își află încoronarea". (48, 1). „Căsătoria și iubirea conjugală sunt prin însușirea lor rânduite în vederea procreării și creșterii copiilor." (50, 1). Motivul, recunoscut,[43] a fost acela de a evita recursul abuziv la „legea naturală". În mod sem-

41 Delhaye, *ibidem*, p. 431-433, vorbește de specificitatea și diferența iubirii sponsale față de caritate, dar și de convergența lor. Specificitatea este evidentă, iar diferența este de înțeles în cadrul unei teologii care n-a reușit să depășească vechea concepție despre raportul natură-har, deși pretinde altceva (cf. p. 433). Însă, pentru teologia ortodoxă, iubirea sponsală *nu poate fi* altceva decât iubirea agapică întrupată într-o vocație specifică, al cărei sens ține de iconomia Întrupării și recapitulării *tuturor* în Hristos, a întregii plerome umane, inclusiv a celor ce s-au născut și se vor naște după Întrupare, cum ne arată Epistola către Efeseni înțeleasă în ansamblul ei. După teologia ortodoxă, căsătoria aparține „Tainei lui Hristos". Vezi Pr. Prof. I. Moldovan, *„În Hristos și în Biserică". Teologia iubirii I-II*, Alba-Iulia 1996, până acum singura lucrare din teologia românească ce pune în termenii săi proprii raportul iubirii sponsale cu iubirea agapică. Prima monografie a temei este vechea dar valoroasa lucrare a Prof. Dr. D. I. Belu, *Despre Iubire*, Timișoara, 1945 (reeditată de Ed. Omniscop, Craiova, 1997).

42 Cf. Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 435.

43 *Ibidem*, p. 436.

nificativ, are loc acum o schimbare de atitudine faţă de valoarea conceptului de „natură": din optimişti, în cazul unirii trupeşti, personaliştii devin subit sceptici în cazul procreaţiei, iar cei ce invocau înainte concupiscenţa naturii susţin acum legea divină înscrisă în ea!

O altă întrebare importantă priveşte locul propriu al procreaţiei în iconomia divină. Integrează într-adevăr CF procreaţia într-o viziune hristologică, aşa cum sugerează ideea „rodniciei Bisericii"? Paragraful 50, 1, după ce aminteşte cuvintele din Gen. 2, 18 şi Mt. 19, 4, ca „instituiri" ale iubirii conjugale, şi Gen. 1, 28, ca „instituire" a procreaţiei, vorbeşte de „colaborarea soţilor [...] cu iubirea Creatorului şi Mântuitorului care, prin ei, Îşi sporeşte şi Îşi îmbogăţeşte neîncetat familia". Şi continuă: „În îndatorirea lor (officio) de a transmite viaţa şi de a educa, îndatorire ce trebuie considerată ca misiunea lor (propria missio), soţii ştiu că sunt colaboratori ai iubirii lui Dumnezeu Creatorul şi ca şi interpreţii ei. [...] Astfel, soţii creştini, încrezători în Providenţa divină [...] îl preamăresc pe Creator şi tind spre perfecţiunea în Hristos atunci când îşi îndeplinesc menirea de a procrea (procreandi munere) cu simţ de răspundere generos, uman şi creştin". (50, 2). Exista o anumită ambiguitate a formulării ce porneşte de la identitatea Creatorului şi Mântuitorului, vorbeşte apoi numai de Creator, ca în final să facă diferenţa între Creator şi Mântuitor. Atunci, la care dintre planurile iconomiei divine sunt soţii participanţi, colaboratori şi interpreţi prin procreaţie? Probabil că atât la planul creaţiei cât şi la cel al mântuirii, familia ce „sporeşte neîncetat" putând desemna şi umanitatea în general şi Biserica în particular. Rămâne totuşi neclar în ce fel procreaţia participă la iconomia mântuirii şi o interpretează. O soluţie ar fi să considerăm că procreaţia este raportată la iubirea creatoare, la iubirea mântuitoare fiind raportată educaţia copiilor (cf. 48, 3). În plus, procreaţia apare cu o eficienţă mântuitoare asupra soţilor înşişi, cum rezultă din ultimul fragment citat. În ce fel ei înşişi „tind spre perfecţiune" procreând pare să ne spună un fragment imediat anterior: „Legea divină arată semnificaţia deplină a iubirii conjugale, o ocroteşte şi o îndreaptă spre perfecţiunea ei cu adevărat omenească". Am văzut însă că iubirea conjugală nu coincide cu virtutea teologică a iubirii, aşa încât „perfecţiunea în Hristos" spre care tind soţii prin procreaţie este de aceeaşi natură cu perfecţiunea la care este înălţată iubirea conjugală de harul Lui, conform formulei foarte asemănătoare din 49, 1. Or, „legea divină" de care este vorba aici nu poate fi decât legea morală naturală, de vreme ce, lansând ideea procreaţiei responsabile, textul conciliar le atrage soţilor atenţia că „nu pot proceda după bunul lor plac, ci trebuie să fie totdeauna călăuziţi de conştiinţa lor, care trebuie să se conformeze însăşi legii divine, ascultând de Magisteriul Bisericii care interpretează în mod autentic această lege în lumina Evangheliei". (50, 2). Legea interpretată în lumina Evangheliei nu poate fi legea harului, ci legea naturală. Aşadar, ca şi iubirea conjugală a cărei „încoronare" este, procreaţia aparţine planului legii naturale, dimensiunea harică sau hristologică apărând nu doar cronologic ulterior ci şi cu un rol limitat faţă de aceasta, acela de a garanta înţelegerea corectă a intenţiei originale a Creatorului înscrisă

în legea naturală, de a „beneficia" de pe urma respectării acesteia, familia fiind „pepiniera" Bisericii, oferindu-i-se în schimb ajutor pentru împlinirea misiunii şi o răsplată neprecizată (idee ascunsă în formule precum: „pentru ca soţii să fie duşi în mod eficace la Dumnezeu"; „ei se apropie tot mai mult de propria perfecţiune" (48, 2); „copiii sunt darul (donum) cel mai preţios al căsătoriei şi contribuie în cea mai mare măsură la binele însuşi al părinţilor" (50, 1)).

Simplul fapt că rodnicia iubirii conjugale este declarată „ca o culme" a ei nu lămureşte suficient raportul dintre ele. Un raport de genul premiză-concluzie? Mai degrabă, conform 50, 3 unde este afirmată valoarea căsniciilor sterile, un raport premiză-corolar: iubirea conjugală autentică tinde spre procreaţie (50, 1) iar procreaţia pretinde spre binele ei iubirea conjugală, dar nu este unica ei finalitate. De asemenea, deşi „copiii sunt darul cel mai de preţ al căsătoriei şi contribuie în cea mai mare măsură la binele însuşi al părinţilor" (50, 1, cf. şi 48, 3), nu e clar cum anume contribuie în mod particular la binele iubirii însăşi. Lipseşte elementul care să dea circularitate acestui raport.[44] Mai mult, caracterul pastoral asumat, dorinţa de a se adresa lumii pornind de la realităţile ei, îi obligă pe conciliari să constate că uneori „culmea" ori „coroana" iubirii poate deveni prea grea! Motivul: „unele condiţii ale vieţii de azi" (51, 1, cf. „condiţiile de viaţă atât materiale cât şi spirituale" 51, 2 şi 47, 2). Întrebarea esenţială de ce procreaţia poate pune în pericol o iubire conjugală autentică nu se pune. Se acceptă ca atare şi se caută nu atât o soluţie cât criteriile unei posibile soluţii: „Atunci când e vorba de a pune de acord iubirea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieţii, moralitatea comportamentului [. . .] trebuie determinată după criterii ce respectă semnificaţia integrală a dăruirii reciproce şi a procreării umane în contextul adevăratei iubiri; [. . .] Fiilor Bisericii, întemeiaţi pe aceste principii nu le este îngăduit, în reglementarea procreării, să meargă pe căi ce sunt condamnate de Magisteriu în funcţia sa de interpret al legii divine" (51, 3).

Care sunt, aşadar, principiile-criterii obiective care orientează acordarea iubirii conjugale cu procreaţia? Mai întâi izvorul lor divin comun: „nu poate exista o adevărată contradicţie între legile divine ale transmiterii vieţii şi acelea care favorizează iubirea conjugală autentică" (51, 2; cf. 50, 1). Dar cum tocmai s-a recunoscut o contradicţie, ea nu poate fi deci la nivelul legilor divine ci la nivelul „interpreţilor" lor. De aceea, un al doilea principiu stabileşte ca element de referinţă „natura persoanei şi a actelor ei" („natura", nu „indoles"!). Ar fi trebuit să se spună, mai corect şi mai personalist, natura şi actele persoanei conjugale, rezumate însă aici în „dăruirea reciprocă" şi „procreaţie", tocmai elementele presupuse acum în conflict. Se invocă „semnificaţia lor integrală" şi „contextul adevăratei iubiri", ori tocmai acestea sunt acum întunecate, de vreme ce contradicţia ivită arată o „defecţiune" a func-

---

44 Pe când în cazul raportului paradigmatic Hristos-Biserică iubirea sponsală şi rodnicia Bisericii coincid!

ţiei interpretative atribuite atât scopului unitiv cât şi celui procreativ al iubirii.[45] În acest caz e necesar recursul la o interpretare autentică, şi anume cea a Magisteriului, a cărui autoritate de ultimă instanţă este afirmată de două ori fără echivcc (50, 2; 51, 3).

Dar înainte chiar de soţii aflaţi în dificultate, Conciliul însuşi va fi nevoit să recurgă la această instanţă supremă, de data aceasta în calitatea ei de primă autoritate, cea care formulează principiile după care trebuie să se călăuzească toţi fiii Bisericii. Este adevărat că Suveranul Pontif însuşi a intervenit transferând printr-un ordin responsabilitatea formulării unui răspuns din seama Conciliului în seama unei comisii pontificale speciale. O recunoaştere a subordonării Conciliului faţă de papa, dar şi a „imaturităţii" la acel moment a teologiei romano-catolice concentrate în conciliul ei ecumenic de a face faţă unei chestiuni pastorale din mulţimea chestiunilor în vederea rezolvării cărora a fost întrunit.[46]

Ceea ce a reuşit Vatican II sub aspectul teologiei iubirii sponsale, al căsătoriei şi familiei, a fost să pună, prin apelul la un anumit personalism, o egalitate între cele două semnificaţii majore ale iubirii sponsale, dar numai cu preţul agravării raportului dintre ele. Se recunoştea că în anumite împrejurări ele devin concurente, dar nodul problemei rămânea nedezlegat, urmând să fie tăiat printr-o singură lovitură de textul mai degrabă frust al enciclicei Humanae Vitae. Din perspectiva teologiei ortodoxe, reuşita abordării conciliare stă în curajul raportării critice la propria tradiţie scolastică de pe o poziţie care urmărea să recupereze fundamentele revelaţionale biblice şi în acelaşi timp să se facă înţeleasă omului de azi. Paradoxal, tot aici se află, din punct de vedere ortodox, şi eşecul abordării conciliare, întrucât ea n-a reuşit să valorifice teologia biblică dincolo de lansarea unor formule generoase dar care n-au fost urmărite cu consecvenţă în conţinutul şi în consecinţele lor. De asemenea, dorinţa unei oferte neapărat atrăgătoare pentru lume, spre a nu-i dezamăgi acesteia aşteptările, fără ca acestea să fie şi ele evaluate cel puţin la fel de critic precum tradiţia, a creat o prea mare aşteptare faţă de care rezultatul final n-a mai fost decât o promisiune.

---

45 De observat confuzia pe care o poate genera textul: posibilul conflict este între iubirea sponsală şi procreaţie sau între două finalităţi ale iubirii sponsale? Confuzia se datorează tocmai modului în care a fost plasat personalismul aproape numai asupra dimensiunii unitive, nu şi asupra celei procreative.

46 Cf. celebrei note 14 a GS; vezi un fragment din discursul în care Paul VI cerea Conciliului să nu se pronunţe asupra problemei controlului naşterii la Delhaye, *op. cit.*, vol. II, p. 450, n. 65 şi comentariul său, *ibidem*. Alte declaraţii, post-conciliare, ale papei, care trădează propriile sale dificultăţi şi anxietăţi în această privinţă, sunt citate de A. Valsecchi, *Régulation des naissances. Dix années de réflexions théologiques*, Ed. Duculot, Gemblaux, 1970, p. 135-140. E interesant de remarcat cum încearcă textul să camufleze dificultatea prin recursul la un ton ferm şi imperativ: „Să le fie limpede tuturor..." (51, 5).

HUMANAE VITAE

De propagantione humanae prolis recte ordinanda[47] nu reia de la capăt drumul unui expozeu doctrinar cât de cât complet asupra naturii şi funcţiilor căsătoriei, aşa cum făcuse GS 47-52, dar nici nu porneşte chiar de acolo de unde textul conciliar îl lăsase. Deşi apărea ca un răspuns al Magisteriului la problema lăsată deschisă de GS 51 (cf. 5 şi 7), deci cumva o continuare întregitoare a lui numai pe această linie, HV nu se va plasa exact în cadrul aceloraşi premize doctrinare şi pastorale afirmate de Vatican II. Faptul era însă de aşteptat, întrucât, aşa cum am văzut în capitolul anterior, raportul dintre cele două semnificaţii ale iubirii conjugale este esenţial pentru întreaga viziune a teologiei sponsale. Dorind să tranşeze într-un anumit fel acest raport, HV repunea întreaga elaborare conciliară într-o altă persepctivă, valorizând anumite elemente ale ei şi lăsând în umbră altele.

Papa Paul VI a fost perfect conştient de aceasta, afirmând că „astfel de probleme cereau de la Magisteriul Bisericii o reflexie nouă şi aprofundată asupra principiilor doctrinei morale a căsătoriei, doctrină morală bazată pe legea naturală, luminată şi îmbogăţită prin revelaţia divină" (4). Reflexia nouă şi aprofundată nu era cea din GS ci aceea a papei, pornită atât de la documentele anterioare ale Magisteriului, printre care include şi GS, dar şi de la lucrările Comisiei de studiu privind reglementarea natalităţii înfiinţată în timpul Conciliului de predecesorul său, Ioan XIII. Papa îşi reafirma astfel competenţa supremă şi în domeniul moralei pe lângă cel al credinţei. Expresia „doctrina morală a căsătoriei" trebuie înţeleasă în sensul în care căsătoria aparţine doctrinei morale, domeniu în care papa se bucură de aceeaşi infailibilitate ca şi cea din domeniul credinţei, conform LG 25: „De această infailibilitate se bucură Pontiful roman. [...], în virtutea funcţiei sale, atunci când [...] proclamă printr-un act definitiv o învăţătură privind credinţa sau morala". Că HV s-a vrut a fi o astfel de proclamaţie definitivă ce „promulgă legea divină" (20), cu siguranţa infailibilităţii ne-o spune atât referirea la „mandatul încredinţat de Hristos" (6: cf. şi 18; 19), dar mai

47 O minimă informaţie asupra evoluţiei teologiei morale romano-catolice a ultimei jumătăţi de veac arată că adevăratul ei punct de cotitură îl reprezintă Conciliul II Vatican numai considerat împreună cu enciclica *Humanae Vitae* (HV) din 1968 (am utilizat traducerea românească oficială a Episcopiei Romano-catolice din Iaşi, 1994). Într-adevăr, Conciliul reprezenta o „chemare la înnoire" al cărei prim examen teoretic şi practic a fost HV şi întreaga dezbatere furtunoasă pe care a generat-o şi care nu s-a potolit până astăzi. Literatura asupra HV este „legiune" dar, din nefericire, în mică măsură accesibilă lectorului român. Indicăm aici numai câteva lucrări reprezentative: Ph. Delhaye et al., *Pour relire Humanae Vitae. Déclarations episcopales du monde entier*, Duculot, Gembloux, 1970; J. E. Smith, *Humanae Vitae. A Generation Later*, Catholic University of America Press, 1991; A. L. Trujillo, E. Sgreccia (cur.), *Humanae Vitae. Servicio profetico per l'uomo*, Roma, 1995. O foarte bună introducere în temă se află la J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, 1990, capitolul "The Impact of Humanae Vitae". O documentată panoramă a dezbaterilor premergătoare enciclicei, inclusiv cele din timpul Conciliului, la A. Valsecchi, *op. cit.*, supra.

ales invocarea asistenţei Duhului Sfânt (28; 29). Aşadar, deşi în continuare caracterul infailibil al HV a fost negat cu obstinaţie de mulţi, principiile doctrinare enunţate de prima jumătate a enciclicei au pentru teologia sponsală romano-catolică o importanţă deosebită.

Pentru noi, semnificativ este faptul că un document atât de autoritativ aşează morala şi deci căsătoria în spaţiul legii morale naturale, distinsă în mod explicit de „legea evanghelică (4), acesta continuând principiul doctrinar fundamental al întregii perspective. Chiar atunci când se afirmă că „de fapt, şi legea naturală este expresia voinţei lui Dumnezeu" şi că „observarea ei este la fel de necesară pentru mântuire [ca şi observarea legii evanghelice]" (4, compl. mea), expresiile „şi", „la fel de" ne arată cât de hotărâtor este rolul distincţiei şi că, sub acest aspect, între GS şi HV se menţine continuitatea în privinţa înţelegerii raportului dintre natură şi har, dintre iconomia creaţiei şi cea a mântuirii. Din punct de vedere ortodox tocmai această premiză teologică majoră este cea care face imposibil de depăşit impasul produs de încercarea reaşezării diverselor finalităţi ale căsătoriei, respectiv ale iubirii conjugale, nu în ordinea ierarhică tipică gândirii medievale ci într-una cu „geometrie variabilă".

„Principiile doctrinale" încep prin a afirma că pentru a înţelege omul şi problemele lui este necesară o perspectivă globală, adică una care să dea seama atât de dimensiunile naturale ale existenţei (biologică, psihologică, demografică, sociologică) cât şi de cea supranaturală, de vocaţia şi destinul său veşnic (7). Aceasta nu ne scoate din cadrele legii naturale, ci urmăreşte numai să afirme că aşa ceva există şi că originea ei este divină. Paragraful 8, echivalent cu GS 48, pune originea iubirii conjugale pe seama lui Dumnezeu-Iubirea (cf. 1 In. 4,8), a paternităţii, pe seama lui Dumnezeu-Tatăl (cf. Efes. 3, 15), căsătoria vizând realizarea în omenire a planului de iubire al Creatorului. Ideea puternic sugerată de text este că dacă acelaşi Dumnezeu este Creator, Iubire şi Tată, căsătoria, iubirea conjugală şi paternitatea care îşi au originea în El trebuie să constituie, în plan uman, măcar o unitate asemănătoare dacă nu o identitate. În acest fel, prin „dăruirea reciprocă", soţii urmăresc o comuniune personală în vederea unei „realizări reciproce" (idee ce evocă iubirea lui Dumnezeu), pentru a colabora ca procreatori la opera Creatorului şi ca educatori la opera Tatălui, fiind sugerată astfel o anumită întâietate a lui bonum proles. Dimensiunea sacramentală şi hristologică a căsătoriei este abia afirmată „en passant". Paragraful 9 inspirat din GS 49-50 pune în evidenţă patru caracteristici-exigenţe ale iubirii sponsale: caracterul ei deplin (în GS 49, eminamente) uman ca „act al voinţei libere", idee prin care, ca şi în GS, se caută ferirea ei de concupiscenţă şi totodată afirmarea ei ca şi cale comună spre „perfecţiunea umană" (cf. GS 50, 2); apoi, dăruirea şi împărtăşirea totală, în ordinea materială şi cea spirituală, ca depăşire a oricărui egoism[48]; urmează fidelitatea absolută şi, la urmă, fecunditatea, căreia i se dă o motivaţie pe care nu o întâlnim ca atare în GS, aceea că iubirea sponsală nu se epui-

48 Ideea „formei cu totul speciale de prietenie personală" trimite la GS 49, 1.

zează în comuniunea soţilor ci se continuă prin procreaţie. Ideea pare a fi însă o glosă la primele fraze din GS 50 care sunt citate în final.

Cele mai frapante deosebiri dintre HV şi GS, constatabile până acum sunt, mai întâi, una de stil, cel din HV fiind extrem de laconic, străin de lexicul de inspiraţie personalistă impus de „schola amoris" în GS; apoi una de conţinut, iconomia întrupării fiind practic absentă, deci irelevantă pentru HV.[49] Desigur, HV urmăreşte alt scop imediat decât GS, anume chestiunea paternităţii responsabile şi a mijloacelor ei de exercitare. Din această perspectivă contribuţia HV în ceea ce ne interesează este, pe scurt, următoarea: includerea în „natura persoanei şi a actelor ei" (GS 51, 3) a proceselor biologice şi a funcţiilor lor care, sub lumina raţiunii apar ca legi biologice aparţinătoare, deci şi definitorii într-o anumită măsură, persoanei în genere (10, 2) şi cu atât mai mult persoanei conjugale în special (11; 12; 13; 16). Aceste legi, luminate de credinţă [o premiză implicită] apar ca făcând parte din „ordinea morală obiectivă stabilită de Dumnezeu" (10, 5; 13; 16) identică cu „legea naturală" (11; 16). Afirmarea lor de către Biserică (prin autoritatea Magisteriului cum am văzut) înseamnă apărarea „binelui adevărat al omului" (18), iar respectarea lor de către soţi echivalează cu fidelitatea faţă de planul lui Dumnezeu.

Luând lucrurile mai îndeaproape, HV vrea să precizeze acele „criterii obiective ce decurg dn natura persoanei umane şi a actelor ei, criterii ce respectă semnificaţia totală a dăruirii reciproce şi a procreării umane în contextul adevăratei iubiri" (GS 51, 3). Precizarea adusă de HV, care o consideră „doctrina constantă" a Bisericii (11), este aceea că cele două semnificaţii ale actului conjugal, dăruirea reciprocă şi procrearea, sunt inseparabile pentru că Dumnezeu a stabilit între ele o legătură indisolubilă: „Într-adevăr, prin structura sa intimă, actul conjugal, în acelaşi timp în care uneşte în mod profund soţii, îi face apţi pentru generarea de noi vieţi, după legile înscrise în însăşi fiinţa bărbatului şi femeii. Menţionând aceste două aspecte esenţiale, unirea şi procrearea, actul conjugal păstrează în mod integral sensul de iubire reciprocă şi veritabilă şi orânduirea sa spre înalta vocaţie a omului la paternitate" (12). Aşadar principiul fundamental al reglementării corecte a procreaţiei, ce rezultă din noua morală a inseparabilităţii celor două semnificaţii, este acela că „fiecare act matrimonial trebuie să rămână deschis transmiterii vieţii" (11). Pentru a înţelege corect doctrina HV trebuie să vedem că în explicitarea normei morale se au în vedere două planuri.

Unul este ontologic, cel al planului lui Dumnezeu şi al ordinii instituite de El, exprimate în „natura căsătoriei şi a actelor sale" (10; 5), adică în natura subiecţilor conjugali şi în ceea ce textul tocmai citat numeşte „structura intimă" a conjugalităţii. Când GS, antrenat de subiectivismul personalismului promovat, sublinia că „actele proprii căsăto-

49 Paragraful 29, „către soţii catolici", deşi parafrazează Efes. 5, 25-33, nu face decât să accentueze prin contrast absenţa perspectivei hristologice.

riei [...] semnifică şi favorizează dăruirea reciprocă prin care ei [soţii] se îmbogăţesc unul pe altul cu bucurie şi recunoştinţă" (49, 2), dimensiunea ontologică asumată implicit privea numai complementaritatea bărbat-femeie voită de Creator în vederea unirii lor intime (cf. 50, 1) şi faptul că unirea trupească era expresia, limbajul unirii depline, dăruirii de sine libere şi reciproce a celor două persoane (cf. 49, 1). HV preia ideea că trupul exprimă persoana, că unirea trupească este un limbaj de o semnificaţie majoră al unirii interpersonale conjugale,[50] numai că îi impune drept criteriu al autenticităţii respectarea naturii însăşi a trupului. În acest sens, nu mai este vorba doar de un limbaj al persoanelor printr-un trup înţeles în sine numai ca expresie hylemorfică a masculinului şi femininului, ci şi de un limbaj al trupului însuşi care vorbeşte prin structura sa biologică, somatică şi psihomatică.[51] Trupul nu mai este doar organ al exprimării ci şi un criteriu al ei, un trup exprimat. Deci HV aşează în natura persoanei conjugale, dincolo de complementaritatea bărbat-femeie, biologia procreaţiei, ambele ca elemente constituente ale ordinii naturale instituite de Creator: „Dumnezeu a fixat în mod înţelept legi şi ritmuri naturale de fecunditate care distanţează deja succesiunea naşterilor" (11). „Într-adevăr, prin structura sa intimă, actul conjugal [...] îi face apţi pe soţi pentru generarea de noi vieţi, după legile înscrise în însăşi fiinţa bărbatului şi a femeii" (12). „Cine reflectă bine va trebui să recunoască de asemenea că un act de iubire reciprocă ce ar pricinui un rău disponibilităţii de transmitere a vieţii, pe care Creatorul a sădit-o în acest act potrivit unor legi speciale, este în contradicţie cu planul pentru care [El] a orânduit căsătoria şi cu voinţa Autorului vieţii" (13). „Biserica învaţă că este permis soţilor să ţină cont de ciclurile naturale inerente funcţiilor de generare..." (16).

Al doilea plan este cel cognitiv, subiectiv şi psihologic, cel în care se naşte semnificaţia, sau semnificaţiile, odată cu luarea în consideraţie a adevărului obiectiv din planul ontologic. Ordinea naturală se manifestă în acest plan ca ordine morală, legile naturale se răsfrâng în conştiinţa care le citeşte ca normă morală ce se exprimă în bunuri şi finalităţi, în libertăţi şi datorii. E cazul să subliniem că traducerea legii naturale într-o normă morală este în esenţă opera Magisteriului; acesta pretinde că nu creează legea ci doar o „promulgă" (20) ca „depozitarul şi interpretul ei" (18).[52] Soţii transferă norma morală prin ascultare faţă de Magisteriu şi o interiorizează prin respectare în propria lor conştiinţă, în deciziile şi actele lor personale. În acest plan, HV afirmă, pe urmele GS, existenţa a două semnificaţii ale actului conjugal, cea unitivă şi cea

50 Mai degrabă implicit decât explicit, HV nu foloseşte în acest sens din lexicul GS decât cuvântul „semnificaţie".

51 Cf. şi exegezei făcute enciclicei în cadrul Audienţelor generale săptămânale din 1984 de către papa Ioan Paul II; vezi în acest sens, A. Mattheeuws, *De la Bible à „l'Humanae Vitae". Les catécheses de Jean-Paul II*, Nouvelle Revue Théologique, 11 (1989), p. 228—248, aici p. 239—242.

52 De fapt, textul vorbeşte de Biserică, însă e clar că doctrina infailibilităţii reduce sub acest aspect Biserica la Magisteriu, lucru confirmat atât de istoria enciclicei cât şi de textul ei (cf. 20).

procreativă, dar risipind ambiguitatea din GS, afirmă unitatea lor inseparabilă.[53] Cum actul conjugal „semnifică“ nu doar iubirea conjugală ci şi fecunditatea lui potenţială, există două posibilităţi de a contrazice aceste două semnificaţii, deci de a încălca norma morală. Una, prin constrângerea la acest act, neagă semnificaţia unitivă; alta, prin „pricinuirea unui rău disponibilităţii de transmitere a vieţii“ (13), neagă semnificaţia procreativă. Un act conjugal cu adevărat moral trebuie să fie atât un act de dăruire, nu de posedare (cf. 9, 3), cât şi unul care „să rămână deschis transmiterii vieţii“ (11). Această ultimă exigenţă este baza condamnării contracepţiei ca mijloc ilicit de reglementare a naşterilor (13; 14; 16) şi totodată a acceptării ca mijloc licit al „recurgerii la perioadele infertile“ (16), atunci când există „motive serioase“ (10, 2; 16). În acest caz „Biserica învaţă că este permis soţilor să ţină cont de ciclurile naturale inerente funcţiilor de generare, pentru a se folosi de căsătorie numai în perioadele infertile şi a programa astfel natalitatea fără a prejudicia principiile morale pe care le-am amintit. Biserica este consecventă cu ea însăşi şi atunci când consideră permisă recurgerea la perioadele infertile şi atunci când condamnă ca fiind întotdeauna nepermisă folosirea mijloacelor direct contrare fecundării, chiar atunci când este inspirată de motive care pot părea oneste şi serioase. În realitate, există între cele două cazuri o diferenţă esenţială: în primul caz, soţii se folosesc în mod legitim de o dispoziţie naturală: în celălalt caz, ei împiedică desfăşurarea proceselor naturale. E adevărat că şi într-un caz şi în celălalt, soţii se pun de acord în intenţia reciprocă şi certă de a evita copilul pentru motive plauzibile, căutând să se asigure că acesta nu va veni: dar e la fel de adevărat că numai în primul caz ei ştiu să renunţe la folosirea căsătoriei în perioade fertile când, din motive juste, procrearea nu e dorită, şi că se folosesc de ea în perioadele infertile, ca să-şi manifeste iubirea şi să-şi pună la adăpost fidelitatea reciprocă“ (16).

Nu vom intra în amănuntele dezbaterii aprinse stârnite de această viziune, care n-a încetat după aproape trei decenii de la formularea ei şi care constituie mărul celei mai grave discordii din teologia morală romano-catolică.[54] Să observăm numai că elementul esenţial al poziţiei îl constituie nu doar afirmarea inseparabilităţii celor două semnificaţii, ci şi faptul că semnificaţia procreativă urmează ritmul biologic al fecundităţii, pe când semnificaţia unitivă rămâne constantă. Există, aşadar, şi o separabilitate a lor, pe care HV n-o examinează mai amănunţit ci se mulţumeşte s-o folosească, şi fără de care nu s-ar putea susţine că atunci

53 GS constata că nu poate exista contradicţie între cele două aspecte pentru că exprimă două legi având aceeaşi origine divină, şi le trata oarecum, separat. Chiar şi în 50, 1 unde se afla fraza cea mai apropiată de HV, ea este încă departe de claritatea acesteia: „Prin urmare, trăirea autentică a iubirii conjugale, precum şi întreaga structură *(ratio)* a vieţii de familie care izvorăşte din ea tind, fără a subestima celelalte scopuri ale căsătoriei, să-i dispună pe soţi să colaboreze cu tărie sufletească la iubirea Creatorului şi Mântuitorului care, prin ei, îşi sporeşte şi îşi îmbogăţeşte neîncetat familia“.

54 Vez, e.g., D. Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz, 1990; M. Séguin, *La contraception et l'Église. Bilan et prospective*, Ed. Paulines, 1994 (cu bogată bibliografie).

când actul conjugal are loc într-o perioadă infecundă, el rămâne licit doar pe seama semnificației unitive. Numai dacă are loc într-o perioadă fecundă, criteriul moralității sale constă în disponibilitatea de a transmite viața. În caz că această disponibilitate naturală este împiedicată, semnificația unitivă își pierde și ea autenticitatea, datorită intrării în acțiune a principiului inseparabilității.[55] Dacă temeiul inseparabilității este afirmat, așa cum am văzut, pe seama „naturii" trupului conjugal (adică a „ciclurilor naturale inerente funcțiilor de generare"), considerat expresie a planului și voinței lui Dumnezeu, temeiul separabilității lor pare a fi exact același, de vreme ce în actul conjugal din perioada infertilă „soții se folosesc în mod legitim de o dispoziție naturală" (16). Trebuie să remarcăm că nu ni se oferă nici cea mai mică justificare a acestui mod de a interpreta „legea firii". De ce nu ar fi mai corect să se afirme mai degrabă că întrucât firea este fecundă numai în anumite perioade și ținând cont de inseparabilitatea celor două semnificații, actul conjugal este licit numai în perioadele fecunde? Își păstrează actul conjugal din perioada infecundă și semnificația procreativă? Cum anume? Stabilind raportul dintre cele două semnificații pe baza unei anumite interpretări date biologiei procreației, HV este departe de a da un răspuns infailibil problemei abordate.

Dincolo de dificultățile interne ivite dintr-o interpretare simplificatoare a raportului mai complex dintre cele două semnificații, poziția exprimată de HV este pentru teologia ortodoxă o dovadă clară a impasului inevitabil la care ajunge deducerea legii morale naturale și a voii lui Dumnezeu pur și simplu din interpretarea legilor biologice.[56] Din HV lipsesc tocmai criteriile teologice propriu-zise,[57] înlocuite de principiul deist al suficientei elocvențe a naturii pusă în raport cu Creatorul ei. De fapt, conform HV singurul mod în care Dumnezeu se adresează soților este propria lor biologie. Iar dacă cumva nu este așa, de unde află soții care este planul lui Dumnezeu cu ei așa încât să poată fi „instrumentele" (13) fidele ale acestui plan? Este invocat ajutorul lui Dumnezeu (20), dar numai pentru a putea fi respectată legea naturală divină; este invocată asistența Duhul Sfânt (29), dar numai pentru a-i ajuta să-și dea asen-

---

55 Documentele ulterioare ale Magisteriului vor recunoaște ideea separabilității și a rolului ei: „Ambele dimensiuni ale unirii conjugale, unirea și procreația, nu pot fi separate *artificial* fără a altera adevărul intim al actului conjugal însuși", Scrisoarea către familii *Gratissimam Sane*, 12. 4: trad. rom., Arhiepiscopia Romano-catolică București, 1994, p. 39. Deci ele sunt separabile și pot fi separate „natural".

56 Vezi Pr. Prof. I. Moldovan, *op. cit.*, supra, nota 41, vol. 2, p. 228-230, și Ph. Sherrard, *Humanae Vitae, Notes on the Encyclical Letter of Pope Paul VI*, Sobornost, 8 (1969), p. 570-581, care surprinde bine acest impas, fără însă ca argumentele sale să fie întotdeauna proprii teologiei ortodoxe.

57 În acest sens HV conține mai degrabă o filosofie particulară decât o teologie: „A construi un argument din legea naturală și a-l declara parte a învățăturii catolice e întotdeauna problematic. Pe de o parte, conciliile ecumenice au refuzat hotărât să încredințeze Biserica unui sistem filosofic [...]; pe de altă parte, nici o afirmație despre legea naturală nu e posibilă fără a invoca un sistem filosofic", L. Orsy, *Magisterium: Assent and Dissent*, Theological Studies, 48 (1978), p. 486, n. 23. Pentru teologia ortodoxă problema nu se pune în aceeași termeni, întrucât însuși sensul „naturii" este diferit.

timentul învățăturii, și ea inspirată, a Magisteriului. Oare continența în perioada fecundă este o garanție nu doar necesară ci și suficientă a autenticității iubirii lor, ce se vrea o imagine a Iubirii înseși (8; 25, 2)? În ce constă și ce rol joacă de fapt acea viziune „supranaturală și veșnică" invocată la început (7)? De fapt, HV închide iubirea sponsală și semnificațiile ei într-un orizont mult prea strâmt, limitat de factorii amintiți pe rând în paragraful 10; procesele biologice; tendința instinctului; condițiile fizice, economice, psihologice și sociale; ordinea morală obiectivă, redusă însă la o expresie a proceselor biologice. Enciclica însăși recunoaște implicit această limitare când, amintind de „motivele grave" (10, 4), sau „motivele serioase" (16) care justifică decizia soților „de a evita temporar sau chiar un timp nedeterminat o nouă naștere" (10, 4), le lasă cu totul în afara oricărei examinări. De vreme ce trebuie neapărat să fie grave și serioase, oare nu sunt și aceste motive relevante pentru „planul de iubire" al lui Dumnezeu, deci pentru destinul iubirii sponsale?

La toate aceste întrebări și la nenumărate altele, ridicate din diverse perspective, nu doar din afara catolicismului ci mai ales din lăuntrul lui, documentele ulterioare ale Magisterului au căutat să dea un răspuns care să păstreze intactă „soluția" planificării naturale lansate de enciclica Casti Connubii și consacrată de Humanae Vitae. Ioan Paul II o consideră „un mesaj profetic",[58] iar Paul VI a fost numit „doctor al adevăratei eliberări și umanizări a sexualității".[59] În orice caz, Magisteriul roman a făcut un efort uriaș de a consolida edificiul construit de HV și de a-l impune, măcar în propria lume teologică, drept învățătura autentică a Bisericii.

În ordine cronologică, cele mai semnificative documente ale Magisteriului care au urmat, direct privitoare la tema noastră sau cu o anumită răsfrângere asupra ei sunt: Declarația „Persona Humana" a Congregației pentru Doctrina Credinței despre „anumite chestiuni de etică sexuală"(1975); cele „16 teze de hristologie despre sacramentul căsătoriei" (1978);[60] documentele celei de-a V-a Adunări a Sinodului Episcopilor având ca temă „Rolul familiei creștine în lumea modernă" (1980);[61] Exhortația apostolică „Familiaris Consortio" (1981), adresată de papa Ioan Paul II în urma cererii Sinodului; „Carta drepturilor familiei" (1983), document al Sfântului-Scaun elaborat de asemenea în urma Sinodului din 1980; Instrucția „Donum Vitae" a Congregației pen-

58 *Discors de clôture du Synode,* Documentation Catholique, 20, 1980, p. 1052.

59 Cf. L., Ciccone, *The Deliberative and Executive Moments in the Encyclical Humanae Vitae,* în Trujillo, Sgreccia, *op. cit.* supra, nota 47, p. 247, nr. 1.

60 Este un document al unei instituții consultative a Magisteriului, Comisia Teologică Internațională; tezele aparțin de fapt lui G. Martelet, unul dintre principalii colaboratori ai papei Paul VI la formularea enciclicei HV. Importanța sa constă însă în faptul că reașează pentru prima dată după Vatican II teologia morală conjugală a Magisteriului pe un fundament hristologic propriu-zis, linie urmată apoi cu consecvență de papa Ioan Paul II.

61 „Mesajul Sinodului către familiile creștine" și cele „43 de propoziții ale Sinodului" asupra problemelor căsătoriei și familiei prezentate papei.

tru Doctrina Credinței despre „Respectarea vieții umane ce se naște și demnitatea procreării" (1987); Scrisoarea apostolică „Mulieris dignitatem", asupra „demnității și vocației femeii" cu ocazia Anului marial (1988); Catehismul Bisericii Catolice (1993); Scrisoarea apostolică către familii „Gratissimam Sane", cu ocazia Anului Internațional al Familiei (1994); Enciclica „Evangelium Vitae", asupra „valorii și inviolabilității vieții umane" (1995); Documentul Consiliului Pontifical pentru Familie „Adevărul și Semnificația sexualității umane. Orientări pentru educația în familie" (1996).

Desigur, nu toate aceste documente au aceeași pondere doctrinală, dar toate se află într-o linie generală de rezistență față de contestările tot mai vehemente ale curentelor liberale, printr-o încercare de sinteză a direcțiilor generale lansate de GS, împreună cu reafirmarea constantă a doctrinei din HV. Esențiale pentru studiul temei noastre sunt scrisorile papei „Familiaris Consortio" (1981) și „Gratissimam Sane" (1994), alături de catehezele papale din cadrul Audiențelor generale săptămânale rostite de Ioan Paul II pe parcursul anilor 1979-1984.[62] Teologul ortodox află în ele cel mai important efort al Magisteriului roman de a contura o viziune de ansamblu asupra moralei conjugale, bazată în special pe o lectură teologică a locului căsătoriei în istoria mântuirii, la care se adaugă, în direcția deschisă de GS, o preocupare tot mai insistentă față de „pastorația căsătoriei". Dacă teologia ortodoxă poate să se declare încă nemulțumită de tot acest efort în măsura în care rămâne îndatorat nomismului și naturalismului tradițional al teologiei romano-catolice, ea nu îl mai poate ignora.

Asist. SEBASTIAN MOLDOVAN

62 Aceste cateheze sunt de departe cele mai reușite în ansamblul acestei vaste elaborări teologice inspirate de un papă fost profesor de teologie morală. Asupra lor, vezi A. Mattheeuws, *art. cit.* supra, nota 51.

CREDINȚĂ ȘI FILOZOFIE ÎN STROMATELE LUI CLEMENT ALEXANDRINUL

PRELIMINARII. Spre deosebire de scrisul primului veac creștin, care este pus sub semnul pareneticului sau al sfatului, literatura debordînd de entuziasmul credinței celei vii trăitoare întru Iisus Hristos,[1] literatura veacului al II-lea are un caracter apologetico-polemic[2] de apărare a tinerei învățături creștine. Acest caracter este oglindit sub forma a două luări de poziție, distincte, în funcție de curentul mediului religios sau filosofic, care le-a declanșat.

1. Contra atacurilor venite din partea mediului religios iudaic, cât și din partea mediului religios iudeo-creștin, care nu aveau curajul acceptării prezenței personale a lui Dumnezeu - Emanuel în istorie, datorită interpretării monoteiste iudaizante a divinității, de tipul Vechiului Testament, părinții și scriitorii bisericești s-au delimitat de această tendință prin introducerea teologiei Logosului în Vechiul Testament. Prin această introducere, prin ideea „împlinirii" Vechiului Testament **în** și **prin** Iisus Hristos, se făcea trecerea de la „interpretarea literei în spiritul Legii" la „interpretarea literei în spiritul Duhului".[3] Această interpretare cu raportare deosebită la: a) timp — „împlinirea timpurilor"; b) lege — „împlinirea Legii"; c) Scriptură — „împlinirea Scripturilor" definește foarte clar nu numai valoarea Noului Testament prin „Vestea cea bună" a Mântuitorului Iisus Hristos față de Vechiul Testament, ci și continuitatea în același timp a Vechiului Testament — „un pedagog către Hristos" (Galateni, 3.24) —, spre învățătura Noului Testament.[4]

2. Contra atacurilor venite din partea mișcărilor și curentelor filosofico-religioase care negau identificarea Logosului cu Iisus Hristos, părinții și scriitorii bisericești mărturisesc identitatea Logosului parțial, care s-a manifestat în istorie sub forma „semințelor Cuvântului", cu Logosul total descoperit în persoana istorică a lui Iisus Hristos.[5]

---

1 Clement Alexandrinul, *Scrieri*, Partea I în colecția PSB, București, 1982, p. 5.

2 Pr. Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. I, Ed. Moldova, 1996, p. 60.

3 Pr. drd. Aurel Pavel, *Valoarea și utilitatea Vechiului Testament pentru Biserică*, în Revista Teologică, Sibiu, nr. 3/1995, p. 73.

4 Pr. lector Simion Todoran, *Iisus și Vechiul Testament*, în *Credința ortodoxă*, Alba Iulia, nr. 2/1996, p. 90.

5 Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1995, p. 36.

Această trecere de la Logos endiathelos la Logosul prophoricos exprima în fața lumii păgâne, în termenii filosofiei de atunci, „experiența religioasă a Dumnezeului creștin și a Revelației Sale".[6] Conform acestei Revelații, cunoașterea lui Dumnezeu — teognosia — înainte de „întruparea Mântuitorului" avea un caracter natural, cosmic, dar și un caracter profetic, prin Scriptura Proorocilor Vechiului Testament, iar acum, în „zilele mai de pe urmă" (Evrei I, 1, 2), are un caracter profetic absolut, Dumnezeul cel viu descoperindu-și conținutul și manifestându-se progresiv în istorie „prin minuni, semne, acte" (Faptele Apostolilor, 2.22). În acest fel se restabilește comuniunea Sa cu Creația și cu neamul omenesc, pe care îl cheamă la mântuire.

Această „chemare" (Romani, 10.17) adusă tuturor la cunoștință spre ascultare în credință (Romani, 16.26) este descoperită la „plinirea vremii" (Gal. 4.4) prin însuși Fiul, „chipul Tatălui" (S. V, VI, 34), pe care Dumnezeu „l-a pus moștenitor a toate" (Evrei I, 1.2). Mesajul lăsat de Mântuitorul nostru Iisus Hristos apostolilor și ucenicilor săi este clar și concis exprimat sub expresia „învățați de la mine" (Matei, 11.29), aceștia punând în centrul propovăduirii lor Kerigma sau Testamentul Evangheliei, care mărturisește: „Iisus Hristos este același, ieri, azi, pentru totdeauna" (Evrei, 13, 8). Din această perspectivă, Iisus Hristos este „Învățătorul": „Voi să nu vă numiți rabbi, căci unul este Învățătorul vostru (...) (Matei, 23.8), Acesta este singurul centru de referință la care trebuie să ne raportăm pentru cunoașterea lui Dumnezeu și pentru mântuire: „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel care m-a trimis pe mine are viață veșnică și la judecată nu va muri" (Matei, V, 24). Consecințele cele mai importante care decurgeau din această dublă atitudine erau trecerea de la interpretarea așa-zis istorică — în cadrul căreia Iisus Hristos urmează cronologic după Adam, Avraam, Moise — și interpretarea ontologică — după care Iisus este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut" (Coloseni, 1,15), noul Adam (Romani V, 6, 21) — la acțiunea prin care se încerca să se facă trecerea de la interpretarea monoteistă, care insista asupra unității dumnezeiești, la interpretarea trinitară, care punea în prim plan cele trei Persoane în care se manifestă dumnezeirea. Iisus Hristos este „Logosul veșnic" (Apoc., 19, 13), Mesia, Mântuitorul neamurilor (I Tim. III, 16) și nu un Iisus din Nazaret, profet obișnuit, recunoscut datorită unui anumit context istoric determinat.

De aceea, nu întâmplător, scrierile creștine din primele două veacuri, conțin, în cuprinsul structurilor lor, elementele care vor da naștere, în timp, adevăratei gnose creștine.

Astfel, în rugăciunea euharistică din „Învățătura celor 12 Apostoli sau Didahii" se spune: „Mulțumim Ție, Tatăl nostru, pentru via cea sfântă a lui David, sluga Ta, ce ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Fiul Tău". La fel: „Mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru numele Tău cel

---

6 Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Ed. Cristiana, București, 1995, p. 42.

Sfânt, pe care l-ai sălăşluit în inimile noastre şi pentru cunoştinţa, şi credinţa, şi nemurirea ce ni le-ai făcut cunoscute prin Fiul Tău, Iisus".[7]

Aşadar, teognosia — cunoaşterea lui Dumnezeu — este numai în legătură cu credinţa şi viaţa cea adevărată, toate trei fiind un dar de la Dumnezeu prin Iisus Hristos, care este „Calea, Adevărul şi Viaţa" (I., 14.6).

Creştinii, arată Clement Romanul (+ 100), „au pătruns adâncurile cunoştinţei dumnezeieşti (Romani, 11.33) prin Iisus Hristos, putând gusta, prin El, „cunoştinţa cea nemuritoare". El scrie: „cât de minunate sunt darurile lui Dumnezeu. Viaţă în nemurire, strălucire în dreptate, adevăr în îndreptare, credinţă în încredere... Dar cum va fi asta, iubiţilor? Dacă va fi întărită, mintea noastră cu credinţa în Dumnezeu, dacă vom căuta cele bine plăcute lui..., dacă vom săvârşi cele plăcute voinţei Lui".[8] Sf. Ignatie (+ 107) îşi centrează „teognosia sa pe ideea paulină a urmării lui Dumnezeu şi a locuirii sale în sufletul omenesc, aceştia fiind părtători de Dumnezeu sau teofori (Către Romani, 2.2), fără ierarhia bisericească neexistând Biserică (Către Tralieni, 3). În opera lui Iustin (+ 166), gnosa adevărată este întotdeauna „cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lui Iisus Hristos, care este un har şi un dar", strâns legată de Sfânta Taină a botezului.[9] La Taţian Asirianul (+ 180), „nestricăciunea", deci nemurirea este un efect al cunoaşterii lui Dumnezeu.[10]

Epistola lui Barnaba vorbeşte de cunoaşterea desăvârşită — Calea Dreptăţii —, care porneşte în dezvoltarea ei de la credinţă, ca, apoi, prin cunoaşterea tainelor lui Hristos, descoperite în Vechiul şi în Noul Testament, să ajungă la adevărata gnosă, care este creştină.[11]

Sfântul Teofil al Antiohiei (+ 180), în apologia sa „Către Autolic", scrie că „omul făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" (Facere, 1, 26) reflectă aceeaşi taină negrăită ca şi Acesta. De aceea, dacă vrei să-l cunoşti pe Dumnezeu, îi spune lui Autolic: „arată-ne omul tău şi eu ţi-l voi arăta pe Dumnezeu".[12]

Sf. Irineu (150-102) se exprimă în acelaşi sens, afirmând că adevărata cunoaştere este „Învăţătura Apostolilor" bazată pe cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: „Fără Dumnezeu noi nu putem să-l cunoaştem pe Dumnezeu", întruparea fiind condiţia îndumnezeirii noastre, dar şi „efortul cunoaşterii lui Dumnezeu".[13]

---

7 *Învăţătura celor 12 Apostoli*, 9.2 şi 10.1, în vol. *Scrierile Părinţilor Apostolici*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1995 p. 31.

8 Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, cap. XXXV, 1.7 şi XVII, 1.5, p. 75, în vol. *Scrierile Părinţilor Apostolici*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, 1995.

9 Drd. Paraschiv Teodor, *Cunoaşterea în concepţia Sfinţilor Părinţi*, în rev. *Teologie şi viaţă*, Mitropolia Moldovei şi Bucovinei, nr. 1-3/1993, pp. 49-50.

10 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 43.

11 *Epistola lui Barnaba*, 1.5, în vol. *Scrierile Părinţilor Apostolici*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, 1995, p. 136.

12 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 43.

13 Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, I, 11.1, PG., 7.560.

În acest context, se constată că teognosia nu era şi nu este „o pură speculaţie, ci este experienţă şi comuniune“,[14] doctrina creştină începând să capete un contur definitiv, urmare a ascultării permanente şi directe faţă de ierarhia bisericească, moştenitoarea de drept şi fapt a învăţăturii Mântuitorului, generaţiilor următoare nemairămânându-le decât să dezvolte o tradiţie elaborată acum în primele două secole.

În aceste condiţii de efervescenţă culturală, dar şi de instabilitate spirituală, marile religii şi curentele filosofico-religioase îşi pierd caracterul universalist, încercând să supravieţuiască în orice chip, prin diferite încopcieri de tip sincretist. Acest lucru le-a fost uşurat în mod deosebit de marea diasporă elenistică.

În cadrul acesteia, 1) iudaismul pactiza cu filozofia greacă şi cu diferitele forme ale păgânismului, riscând, în atari condiţii, să se dizolve în „amalgamul reveriilor filosofice“.[15] iar 2) tendinţele panteiste şi mistice ale Orientului coabitând cu neoplatonismul filozofic, degenerau într-un eclectism speculativ filozofic, dar şi practic ascetic, numit gnosticism. Acesta, prin perfidia şi agresivitatea sa, „va deveni, în timp, dacă nu primul, al doilea mare adversar al creştinismului“.[16] Mult mai răspândit decât iudeo-creştinismul, care prin latura sa iudaizantă, va da naştere „hristologiei sărace“ — accentul acestuia căzând pe umanitatea lui Iisus Hristos —, gnosticismul, deşi greu de definit din cauza diferitelor „gnose“, afirma, în general, în principiu, o anumită mântuire prin intermediul cunoaşterii raţionale, descoperite unui anumit număr de iniţiaţi.[17]

Un rol deosebit în definirea acestei mişcări filozofico-religioase l-a avut sentimentalismul şi subiectivismul unor gânditori din acea perioadă, care pentru o cercetătoare de talia lui Simone Petrément, este echivalentul unui „platonism romantic“.[18] Aceasta nu pentru că ar proveni în mod necesar din platonism, ci pentru că îi seamănă în mişcările pasionale ale sufletului, care însoţesc întotdeauna ideile noi aflate la început de drum. Urmarea este apariţia, în creştinism, după unii autori, a unei „hristologii bogate“,[19] care va accentua, mai ales, caracterul divin al lui Iisus Hristos, în detrimentul naturii sale umane. Ambele „hristologii“ vor constitui, imediat în perioada ante şi post-niceană, adevărate „probe de foc“ pentru părinţii Bisericii, dar şi în zilele noastre, sub formele denaturate ale „mişcării mesianice moderne“ şi „New-Age“. În acest context, iniţiativa lui Clement Alexandrinul de a promova adevărata „gnosă eclesiastică“,[20] care are credinţa ca normă şi filosofia ca

14 Drd. Paraschiv Teodor, *op. cit.*, p. 49.

15 Nicolae Şt. Georgescu, *Doctrina morală după Clement Alexandrinul*, Bucureşti, 1933, Teză de doctorat.

16 Eliade, Culianu, *Dicţionar al Religiilor*, Humanitas, 1996, p. 88.

17 Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, Anastasia, 1990, p. 37.

18 Simion Petrément, *Eseu asupra dualismului la Platon, gnostici şi manihei*, Ed. Sympozion, Bucureşti, 1996, p. 165.

19 Eliade, Culianu, *op. cit.*, p. 89.

20 Nicolae Şt. Georgescu, *op. cit.*, p. 93.

ajutor în sprijinul ei, se impunea cu atât mai mult cu cât exista și o gnosă ereziarhică. La acest motiv, se adaugă și altele, la fel de importante ca: 1) atragerea către Cuvântul Evangheliei a elitei intelectuale, nemulțumite numai cu simpla credință și care voia să utilizeze și bogatul tezaur cultural al păgânismului; 2) posibilitatea de a oferi acestei „elite" o inițiere deosebită în misterele interzise marii mulțimi.

De aceea, cunoașterea învățăturii Bisericii, „stâlp și temelie a adevărului" (I Tim. 1, 15), este nu numai necesară, ci și vitală, în astfel de vremuri tulburi, mărturia credinței noastre, contra unor „reducționiști", care pretind explicarea rațională a tainelor lumii, noi opunându-le adevărata cunoaștere **prin** și **în** Hristos, în conformitate cu Ioan, 17.3: „aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe care l-ai trimis".

CREDINȚA ÎN STROMATELE LUI CLEMENT ALEXANDRINUL

Printre reprezentanții Bisericii, care au fost mai mult sau mai puțin influențați de „curentul hristologiei bogate", putem să-l amintim, alături de Ignatie, Tațian, Origen, și pe Titus Flavius Clemens. Cunoscut în istorie sub numele de „Clement Alexandrinul", acesta s-a născut în jurul anului 150, la Atena, „după cum arată genul său de cultură, maniera de a scrie"[21] din părinți de religie păgână. Posesor al unei vaste culturi, el a călătorit prin marile metropole ale lumii, nepăstrând din aceste călătorii, după cum spune E. de Préssensé, „decât amintirea unei singure călătorii, aceea a gândirii sale în sisteme filosofice".[22] Aceste călătorii, adevărate „căutări de apă vie", cu toate că au lăsat urme adânci prin pasiunea după Ființa Absolută, Binele în Sine, ideea Logosului care conduce lumea, idei care fuseseră profesate înaintea sa de un Platon sau de curentul stoicilor, arată nemulțumirea și încrâncenarea sa în același timp „față de insuficiența adevărului cuprins în doctrinele timpului".[23] Drumurile căutării l-au dus, în cele din urmă, la cinci învățători, „bărbați fericiți și vrednici de pomenire" (S. I, XI, I) dintre care ultimul, Panten, era „ascuns" în Egipt. Acesta l-a convertit la adevărata filosofie, filosofia divină, care este „gnosa creștină" (S., I, XI, 2). Aici, în Alexandria Egiptului, cetatea de care, în timp, își va lega întreaga sa activitate apologetică și morală, își găsește mulțumirea căutărilor sale și satisfacția, în același timp, că înțelepciunea Eladei nu trebuie sfărâmată precum vechii idoli păgâni, ci poate să servească nobilei credințe creștine. Cetatea Alexandriei era, în acele timpuri, nu numai punctul de legătură geografic și comercial dintre cele două maluri ale bazinului mediteranean, dintre Orient și Occident, ci și orașul cosmopolitan, unde interferau diferitele culturi și religii ale lumii, unde, încet-încet, o lume dispărea, iar o alta

---

21 Adolf Harnack, *Die Cronologie*, t. II, p. 11, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, p. 137.

22 E. Pressensé, *Histoire de trois premieres siecles de l'Eglise Chretienne*, t. I, Paris, 1861, p. 311.

23 Dumitru Fecioru, *Concepția lui Clement Alexandrinul despre filosofie* în rev. Raze de lumină, București, nr. 5/1936, p. 14.

se înălţa în toată splendoarea sa: „Museonul Alexandriei nu era altceva decât cetatea asediată a păgânismului, pe când şcoala catehetică era castelul măreţ al creştinismului învingător".[24] În acest oraş, ca şi în altele din cuprinsul imperiului, tânăra religie creştină era chemată să intre în marea „horă" a culturii şi civilizaţiei omenirii, reprezentanţii săi trebuind să dea răspunsuri clare la problemele delicate ale timpului. Cauzele originii răului şi modurile de îndreptare a lui, problema raportului dintre credinţă şi filosofie, căile de desăvârşire ale omului erau numai câteva din aceste probleme, care, în viziunea filosofică şi religioasă păgână erau puse sub semnul tragicului. La această viziune antică tragică, se ajunsese, în mare parte, datorită condiţiilor grele de viaţă tributare gândirii filosofice greceşti, care înlocuise credinţa totalizatoare a Polisului cu o cunoaştere raţională distructivă, ducând la pesimism (N. Berdiaev, **Dialectique existentielle du divin et de l'humain**, Paris, 1947, p. 92, **apud** Tomas Spidlik, **Spiritualitatea răsăritului creştin**, Deisis, Sibiu, 1997, p. 155) şi care a creat o stare de adversitate şi angoasă între cele două elemente. Omul este văzut în perspectiva unui destin fatalist transcendent, care-l face să fie ilic, psihic sau pnevmatic, totul depinzând în „salvarea" sa de felul cum s-a născut, de voinţa zeilor şi a aştrilor cerului.

Până la Clement, în privinţa cunoaşterii lui Dumnezeu, s-au cristalizat mai multe atitudini, pe care putem să le rezumăm, în linii mari, la două: 1) una afirma teza descoperirii naturale, din creaţie, conform căreia cunoaşterea lui Dumnezeu este raţională, pornind, în cercetarea ei, de la lumea sensibilă şi tinzând anagogic către Dumnezeu-Cel ce este. Cunoaşterea aceasta raţională în esenţa ei nu poate, însă, defini realitatea absolută, de unde riscul de a confunda Creatorul cu creatura, divinul cu umanul, naturalul cu supranaturalul.

Cealaltă, 2) afirma teza descoperirii supranaturale, potrivit căreia cunoaşterea lui Dumnezeu se face prin iluminare dumnezeiască a harului sau contemplaţie mistică, unde, pe de o parte se mărturiseşte „misterul fiinţei lui Dumnezeu, care este infinit suprafiinţial, liber de orice determinare",[25] iar pe de altă parte, recunoaşterea descoperirii personale a lui Dumnezeu în istorie, prin întruparea Mântuitorului Iisus Hristos-Cel Ce Sunt, care este şi cea mai desăvârşită cunoaştere.

Prin Clement, cele două feluri de cunoaştere, care până la el se aflau pe poziţii de adversitate, capătă conotaţii de colaborare şi, mai ales, de completare. Avea loc o deplasare de accent de la cunoaşterea raţională, unde Dumnezeu se descoperă creaţiei sale şi umanităţii, prin „ecourile"[26] lăsate în spaţiul cosmic sub forma „seminţelor Cuvântului" la cunoaşterea-credinţă mai presus de fire, **per amorem**, descoperită în Sfânta Scriptură prin Fiul lui Dumnezeu. Prin această cunoaştere, rod al iluminării dumnezeieşti, care este o relaţie dialogică personală datorită

---

24 Nicolae Şt. Georgescu, *op. cit.*, p. 18.

25 Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, p. 40.

26 Pr. prof. dr. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 18.

inhabitării Cuvântului, se observă tendinţa lui Clement de a pedala, pe de o parte pe fascinaţia „adâncului înţelepciunii lui Dumnezeu" (Romani, 11.33), pe care nu poţi să-l defineşti la justa lui valoare decât „ceea ce nu este"[27] — perspectiva apofatică —, iar pe de altă parte de a-l avea experiat pe Dumnezeu sub forma contemplaţiei „slavei lui Hristos" (I Cor. 2, 8) — spaţiu al ideilor dumnezeieşti, care este o conştientizare a prezenţei Logosului care iluminează.[28] Cuvintele folosite pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, mărturiseşte Clement, sunt pe măsura cunoştinţelor şi asemănării noastre, iar nu pe măsura şi posibilitatea infinită a descoperirilor lui Dumnezeu. De aceea, nu întâmplător, învăţatul alexandrin, interpretând textul de la Matei, 23, 37, „de câte ori", care se referă la modalităţile lui Dumnezeu de a se descoperi şi a chema la credinţă, scrie: „de două ori", prin profeţi şi prin Iisus Hristos. La Clement, cunoaşterea se circumscrie, cu alte cuvinte, theoriei prin „vederea" mistică, a slavei lui Dumnezeu şi cunoaşterii „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu", care cuprinde, implicit, esenţa şi misterul persoanei umane. Este evident că, în concepţia scriitorului alexandrin, aceste „căi de cunoaştere nu se pot înfăptui decât prin credinţa în Logosul creştin, identificat cu Iisus Hristos care are un caracter supralumesc, dar care, „întrupat", stabileşte pentru noi o relaţie deosebită cu Tatăl: „nimeni nu cunoaşte pe Fiul afară de Tatăl şi nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decât Fiul care ni-L descoperă" (Matei, 11, 27).

Rezultă, din cele de mai sus, că avem **o cunoaştere-credinţă prin contemplaţie** şi **o cunoaştere-credinţă prin asemănare.** Poziţia pe care a adoptat-o învăţatul alexandrin în acest context a fost identificată şi caracterizată de marea majoritate a cercetătorilor ca fiind „eclectică", diferită, însă, de eclectismul epocii sale. Scriitorul alexandrin, necăutând „echilibrul şi armonia raţională lăuntrică elenismului, a lovit, de aceea, din plin răul unei existenţe pricinuite de căderea în păcat",[29] îndreptarea şi desăvârşirea realizându-se prin **cunoaşterea-credinţă** sau **gnosă,** care este „lumina ce străbate sufletul ca urmare a ascultării poruncilor" (T. Spidlik, **op. cit.,** p. 360). Gândirea şi formulele pe care le elaborează prin metoda de cercetare dialectică şi interpretare alegorică a Sfintei Scripturi vor fi elogiate de-a lungul timpului, dar în aceeaşi măsură şi contestate. Datorită unui limbaj terminologic insuficient aprofundat — termenul **ousia** nu desemna firea unică a celor trei persoane din cadrul Sfintei Treimi —, această gândire va sfârşi într-un pseudoiconomism, bază a viitoarelor erezii ante şi post niceene.

Cu toate aceste neajunsuri, Clement, **în** sinceritatea sufletului său, a dorit să fie un „pedagog creştin", care să ofere contemporanilor săi o soluţie reală ziditoare către scopul omului, care este unirea cu Dumnezeu. Termenul folosit pentru a desemna această comuniune este îndumnezeire — theosis, Clement fiind primul învăţat care foloseşte această expresie. Desăvârşirea sau îndumnezeirea constă în concepţia învăţatului

27 Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 63.
28 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 21.
29 Nicolae Şt. Georgescu, *op. cit.*, **pp. 10-11.**

alexandrin pe de o parte, în profesarea „ştiinţei Binelui", iar pe de altă parte în „lucrarea-asemănare" cu Dumnezeu, acestea presupunând raportarea la Evanghelie, care înseamnă întoarcerea la Adevăr, la Logosul întrupat — Iisus Hristos. Spre deosebire de „Binele filosofiei greceşti" care oscila între hedonism şi fatalism şi care ţine mai mult de exteriorul divinităţii, în experienţa creştină accentul cade pe unirea cu Dumnezeu care este Iisus Hristos. Cu toate că firea dumnezeiască în sine după fiinţă nu poate fi cunoscută fiind „adânc mare" (Ps., 35) datorită distanţei prăpăstioase a păcatului strămoşesc, prin credinţă, prin puterea harului şi prin dreptate se poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Această cunoaştere-credinţă prin asemănare este o lucrare eroică a voinţei de purificare şi de iluminare, care sub acţiunea harică pregăteşte cununa deiformă a sfinţeniei, numindu-se, la Clement, asceză. Cunoaşterecredinţă prin contemplaţie, care are un caracter de taină prin unirea trăită a fiinţei omeneşti cu fiinţa lui Dumnezeu în virtutea harului, nu a fiinţei, se numeşte mistică. Această „asemănare" cu Dumnezeu se restabileşte prin mijlocirea Fiului: „este plăcut lui Dumnezeu ca noi să ne mântuim; mântuirea se îndeplineşte prin facerea de bine şi prin cunoaştere, iar Domnul a fost învăţătorul şi a uneia şi a alteia" (S. VI, XVI, 122). Mântuirea şi desăvârşirea mântuirii sunt, pentru scriitorul alexandrin, două stări deosebite, Clement introducând o deosebire graduală între creştinii simpli şi desăvârşiţi, care au în comun credinţa în Evanghelie, conformându-şi viaţa, atât cât este posibil, normei bisericeşti. Credinţa şi faptele dau credinciosului mântuirea, „creştinul perfect" posedând, însă, şi mai mult decât atât, desăvârşirea-asemănare cu Dumnezeu. A conforma viaţa noastră Fiului, prin imitarea Cuvântului care este imaginea lui Dumnezeu, este a ajunge indirect la asemănarea cu divinitatea, deoarece „sufletul uman este imaginea imaginii lui Dumnezeu" (S. V, XIV, 94). Este clar că această cale nu se poate îndeplini, mărturiseşte Clement, decât prin credinţa în Cuvântul întrupat. A trăi conform Logosului, creştinul ajunge în final la norma superioară a Binelui moral, care este Dumnezeu. Numai prin renaştere în Iisus Hristos este posibilă această „asemănare", botezul fiind deschizător de drum „al înfierii desăvârşite care laudă întotdeauna pe Tatăl prin marele Arhiereu, fraţi şi împreună moştenitori" (S. II, XXII, 131). Dezvoltarea temei „asemănării" a fost profesată înaintea lui Clement de unii filosofi necreştini ca Platon, Plotin sau creştini, precum Taţian Asirianul, expresiile lor concretizându-se în formula „omul se aseamănă cu Dumnezeu pentru că Dumnezeu se aseamănă cu omul".[30] Omul a fost creat în această perspectivă după chipul lui Dumnezeu, care a privit în oglinda Înţelepciunii, umanitatea celestă a lui Iisus Hristos, dar şi în perspectiva [întrupării umane a lui Hristos, care este necesară pentru stabilirea comuniunii întru cre-

30 Vladimir Lossky, *op. cit.*, p.

dință între Dumnezeu și om (I Cor., 2, 7).[31] Clement mărturisește, în acest sens: „scopul nostru este să ajungem la un sfârșit care nu se termină ascultând de porunci și trăind conform acestora, prin cunoașterea voinței divine. Iar acest sfârșit este asemănarea cu Dumnezeu și restabilirea prin Fiul" (S. II, XXII, 141).

Spre deosebire de un Platon, care privea „asemănarea" cu Dumnezeu ca pe un discurs pur intelectual, rezultat al judecății umane, pentru Clement „asemănarea" este de ordin moral, rezultat al regenerării „credinței și harului" (S. V, XIII, 4). Desăvârșirea, în funcție de determinarea morală este posibilă încă din această viață prin atingerea nivelului de cunoaștere al „gnosticului creștin". Participând la voința divină, prin intermediul cunoașterii și al sfințeniei vieții — asceză, gnosticul este asemănător lui Hristos, fiind „iubitorul singurului Dumnezeu adevărat și bărbat cu adevărat desăvârșit, prieten al lui Dumnezeu așezat în treapta de Fiu" (S. VII, 11, 68).

Gnosticul creștin are, pe lângă credința propovăduită de Evanghelie, și o înțelegere profundă a misterelor vieții, el neacceptând revelația fără cercetare, pe care și-o desăvârșește prin eforturile credinței luminate de ochii rațiunii. Această perspectivă, „prin cunoaștere" îi deschidea lui Clement orizonturi largi de cercetare, justificându-se pe de o parte cunoașterea Legii, iar pe de altă parte, deschizându-se porțile închise ale filosofiei, care putea să ajute la acceptarea credinței și la înțelegerea adevărurilor acesteia, care însemna, înainte de toate, depășirea contrariilor, rațiunii cu „diferențierea ei discursivă la infinit și întoarsă spre multiplu, deci deifugă... cu integrarea intensivă până la unitate și Unul".[32]

În viziunea lui Clement, Dumnezeu, din illo tempore, a rânduit ca lumea să ajungă la cunoașterea adevărului dând iudeilor Legea, iar păgânilor — filosofia. De aceea, contra unora care defăimau credința ca și „cale de cunoaștere", numind-o „deșartă, populară și barbară" (S. II, XI, 86), cât și contra unora care aveau „nevoi intelectuale mai mari de satisfăcut, dar și erori de îndreptat"[33], învățatul alexandrin scrie: „filosofia, care are scopul de a face pe oameni virtuoși, nu este opera celui rău. Urmează că este opera lui Dumnezeu... legea fiind dată iudeilor, iar grecilor filosofia până la venirea lui Hristos" (S. VI. XVII, 159). Aceasta, „înainte de venirea Domnului era necesară pentru mântuirea grecilor, dar acum este folositoare pentru credința în Dumnezeu, fiind o pregătitoare celor care ajung la credința prin demonstrare" (S. I, V, 28). Cunoașterea prin credință, care are ca început de drum „chemarea lui Dumnezeu" (Romani, 10, 17), este o percepere care trece dincolo de teoretic, deoarece duce, în timp, la transformarea sufletului, „îl orientează către Adevăr".[34] Din cunoașterea Adevărului, care este un corolar al

31 Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 1991, p. 114.

32 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 17.

33 E. de Pressensé, *op. cit.*, p. 306.

34 Pr. prof. Ioan Bria, *op. cit.*, p. 18.

Pedagogiei Logosului, rezultă că viața morală este în funcție de conlucrarea virtuților din om, acestea evoluând în funcție de voință și mai puțin de știință: „virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele și în omul în care se găsește reciprocitatea acestora, în acela este și mântuirea, care este o păstrare a binelui" (S. II, XVIII, 80). Nu întotdeauna, mărturisește Clement Alexandrinul, omul care cunoaște binele este și moral. Raportarea la mesajul Evangheliei și urmarea acesteia prin cunoașterea-credință este soluția propusă de el: „Cuvântul divin a strigat chemând pe toți oamenii fără osebire; și cu toate că știa pe cei care nu vor crede, totuși, prin faptul că este în puterea noastră de a crede sau nu a chemat în chip drept, ca nimeni să nu aibă scuză că nu a știut. Căci unii au în ei facultatea de a voi și de a putea, prin faptul că au dobândit aceasta prin exercițiu și s-au făcut curați; iar alții, chiar dacă nu pot, au totuși facultatea de a voi, deoarece voința este o aptitudine a sufletului, iar executarea nu se face fără corp" (S. II, V, 26).

De aceea, în viziunea clementină, gnosa este specifică creștinismului și Evangheliilor, ea fiind o cunoaștere explicită a adevărurilor revelate, „o știință a credinței" (S. V, I, 1), după cum credința nu este numai fundamentul gnosei, ci și „un criteriu al științei" (S. II, IV, 15). Cu alte cuvinte, cunoașterea presupune credința, după cum credința presupune cunoașterea: „credința este o cunoaștere prescurtată a celor necesare, iar cunoașterea — o demonstrare puternică și sigură a celor primite prin credință" (S. VII, X, 57). Aceasta este „un bun interior care mărturisește pe Dumnezeu că există fără să-l caute și-l laudă ca existând. De aceea, trebuie ca plecând de la această credință și crescând în ea, precum boabele de muștar, prin harul lui Dumnezeu să obținem cunoașterea lui Dumnezeu — **gnosa**, atât cât este posibil (S. V, I, 1)". Credința și cunoașterea, în această perspectivă, sunt două trepte ale aceleiași vieți creștine, deosebirea dintre ele nefiind de esență, ci de grad: „cel care s-a convertit dintre păgâni... va cere credința, iar cel care s-a ridicat la gnosă va cere desăvârșirea dragostei. Gnosticul desăvârșit se roagă să se înmulțească contemplarea, după cum omul comun se roagă să fie continuu sănătos" (S. VII, VII, 45). Prin această contemplare, de natură mai mult intelectuală,[35] Clement tindea către idealul desăvârșirii, care, în această viață nu se vede decât ca în oglindă, ca în ghicitură; de unde efortul, prin asceză, dar și prin grația lui Dumnezeu, să se poată ajunge la contemplarea față către față, încă de acum (S. I, XIX, 94).

Gnosticul este idealul pe care trebuie să îl caute orice nou adept al noii religii, creștinismul făcând din acesta o făptură vie, un înțelept, care se exercită în practica virtuții și ascezei, mărturisindu-și credința cu ardoare până la moarte, într-o vreme când persecuțiile făceau ca mulți dintre aceștia să devină martiri.

Spre deosebire de un Platon, la care idealul este ancorat în lumea fără viață a ideilor, sau stoici, care nu ajunseseră să realizeze frumusețea sufletească a înțeleptului creștin, gnosticul creștin nu este o ființă

35 Paul Evdokimov, *Op. cit.*, p. 46.

falsă și ireală, ci un om care trăiește **în** și **prin** Hristos, între „adâncul și slava" lui Dumnezeu.

Contra părerilor eronate și învechite care defăimau credința și care aparțineau lumii inferioare a ilicilor și a psihicilor, cât și contra gnosticilor de talia unui Vasilide și Carpocrat, care vedeau în om același dualism radical ca în divinitate, Clement revendică noțiunea adecvată a naturii umane, credința și mântuirea nefiind rezultatul unui predeterminism fatalist și transcendent, „ci un asentiment rațional al sufletului liber, consimțământ al simțirii de Dumnezeu" (S. V, XIII, 86). Această atitudine era în concordanță cu scrisul sfântului Apostol Pavel, care mărturisea, în același context, despre credință, că este „încredințarea celor nădăjduite", în derularea evenimentelor, credința luând forma unei relații personale exprimată sub forma „cunosc în măsura în care sunt cunoscut".

Deosebită în semnificația ei, această cunoaștere-credință prin comuniune, moștenită de Clement de la predecesorii săi, se voia un argument decisiv contra gnosticilor, care priveau trupul ca pe o închisoare a sufletului, de unde îndemnurile stăruitoare către aceștia de a renunța la viața imorală și a alege viața virtuoasă, efort al educației și al unui anumit mod de a fi. Dumnezeu dă omului libertatea ca binele și răul să nu-i fie impuse din afară, ci să rezulte din liberul său arbitru. Nu din natură sau din materie vine răul, ci din libertatea voinței umane: „Voiește, s-a spus, și vei putea". Din această perspectivă, credința este văzută de Clement Alexandrinul ca și o virtute în raporturile sale cu filosofia, în preliminariile intelectuale și condițiunile morale în dezvoltarea sa în gnosă".[36]

Marele merit al lui Clement Alexandrinul este de a fi explicat, în cadrul coordonatelor de mai sus, conotațiile psihologice ale credinței. Aceasta este umană și divină. Umană pentru că se bazează pe argumente raționale și dialectice, ea fiind, din această perspectivă, o anticipare a adevărului. Este divină atunci când ne supunem autorității absolute, care ne vorbește prin Sfânta Scriptură și ne călăuzește prin „norma Bisericii" (S. VII, VII, 41).

Fiind o stare sufletească, credința are la bază o dorință conștientă, ea se îndreaptă spre Dumnezeu, suflul dătător de viață (S. VII, LXIII, 6). Această prezență divină atinge ființa umană, așa cum o atinge viața și „lumina care luminează pe orice om" (Ioan, 1, 8). El afirmă, în acest sens: „ascultați, deci, cei de departe; ascultați cei de aproape, Logosul nu se ascunde de nimeni, lumina este comună, luminează tuturor. Să ne grăbim spre renaștere, spre mântuire ... pentru a ne uni într-o singură dragoste potrivit unicei substanțe" (Proteptic, IX, 88). Această mișcare reflexivă, datorită „orientării" ei ontologice către Dumnezeu a ființei umane. are drept urmare o alegere, care este un început de judecată și, totodată, de acțiune.

---

36 Nicolae Șt. Georgescu, *op. cit.*, p. 39.

Aderarea de bună voie la ceea ce îţi este de folos este un început de înţelepciune, iar perseverarea, exerciţiul credinţei duce la ştiinţă, care este fixată pe o temelie sigură. Ajutoarele perseverării întru credinţă sunt „îndelungă răbdarea şi înfrânarea" (S. II, VI, 31). Fiind un act progresiv, credinţa nu este o simplă senzaţie venită din afară, nu-i ceva evident, ci este un proces complicat, o „cernere în sita raţiunii înainte de a trece în sentimentele inimii".[37]

În conformitate cu legile lui Platon, care afirmă că „cel ce vrea să fie fericit şi plin de noroc trebuie să participe, de la început, la adevăr" (S. II, IV, 18), Clement arată că patru sunt căile din care rezultă adevărul: „din simţiri, minte, ştiinţă şi supoziţii; mintea, prin natura ei, este prima, simţirea este în noi şi în raport cu noi; din simţiri şi minte rezultă ştiinţa; evidenţa este comună şi minţii, şi simţirii. Simţirea este poarta prin care intră ştiinţa; credinţa, după ce s-a slujit de simţuri, lasă în urma ei supoziţia, se grăbeşte spre realităţile cele nemincinoase şi poposeşte în adevăr" (S. II, IX, 43). Acestui prim adevăr al simţirii, al senzaţiilor, îi este caracteristică credinţa simplă, intelectuală, numită şi „părere", aceasta parcurgând, în definirea ei, un drum al căutării „numit principiul adevărului şi al cunoaşterii, legea acţiunii gândirii, prin care vine la expresie cunoaşterea speculativă".[38] La baza principiului adevărului nu stă raţiunea, care este subiectivă, ca de altfel şi senzaţia, raţiunea neputând stăpâni pasiuni sau afecte. Aceasta convinge, dar nu înduplecă, pătrunde în adânc, dar niciodată pe deplin. Imperfecţiunea raţiunii se datorează tocmai simţurilor, care lasă un infinit necunoscut, oricâte observaţii am face, toate privind fenomene izolate. O astfel de „credinţă-părere" nu poate demonstra „principiile, cauzele primare ale existenţei" (S. I, V, 13), cunoaşterea-raţiune nefiind o cale de cunoaştere absolută, ci numai **o cale de cunoaştere.** Nu există o cugetare speculativă, în sensul că ea ar produce adevărul care există, ea produce numai identificarea adevărului. Dacă am recunoaşte în cunoaşterea-raţiune izvorul adevărului, atunci am cădea în extrema panteismului. Rezultă din cele de mai sus că orice ştiinţă are la bază o astfel de cunoaştere, **cunoaşterea-credinţă,** care „este criteriul infailibil" (S. II, IV, 12) atunci când ne supunem voluntar autorităţii divine. Cum va putea cineva învăţa, se întreabă Clement, dacă nu ai „o preconcepţie a lucrului pe care doreşti să-l înveţi"? (S. II, IV, 17).

Pentru ca învăţătura să pătrundă în spiritul discipolului, trebuie ca şi acesta să contribuie, prin încrederea pe care o acordă maestrului său. De aceea, credinţa este „dublă", constând, pe de o parte, din puterea celui care crede, iar pe de altă parte din superioritatea celui în care se încrede: „precum în jocul cu mingea, mingea nu depinde numai de tehnica celui care aruncă mingea, ci şi de tehnica aceluia ce o primeşte" (S. VII, XII, 78). Este o conlucrare divinitate-om, credinţa simplă fiind o pregătire pentru credinţa supranaturală: „ea are un caracter care dispune

---

37 Şerban Ionescu, *Esenţa şi rolul credinţei în teologie*, în Studii teologice, nr. 1/1932, Bucureşti, p. 26.

38 I. Mihălcescu, *Teologie şi filosofie*, în Studii teologice, nr. 3/1934, pp. 63-64.

sufletul către grație și gnosă și servește de tranziție din ordinea naturală la ordinea supranaturală".[39]

Credința de ordin științific, care lucrează cu demonstrații, mărturisește Clement, este inferioară vieții creștine identificată cu credința religioasă. Aceasta, fiind instinctivă, îl mărturisește pe Dumnezeu fără să-l fi căutat și crede că există, fiind un „bun interior, mărturisire a lui Dumnezeu" (S. VII, X, 55). Vorbind despre această credință naturală, învățatul alexandrin o definește ca „o anticipare voluntară, un asentiment al religiozității, fundamentul lucrurilor pe care le sperăm, proba celor pe care nu le vedem" (S. II. XI, 8).

Prin această credință, omul ajunge la înțelegerea adevărului revelat, devenind adeptul credinței-virtute, care nu mai este umbrită de nici o eroare, transformarea aceasta datorându-se lucrării harului Duhului Sfânt ca „dar supranatural". Fiind „dar", mai este credința un act de voință? Răspunsul lui Clement Alexandrinul este un hotărât **da!** Fiecare este liber să-și dea sau nu adeziunea, credința fiind comună celor ce voiesc să o primească: „cel ce va crede și se va boteza se va mântui, iar cel ce nu crede se va osândi" (Marcu, 16, 15). Vorbind de efectele primei taine de inițiere întru Hristos, el zice: „botezați, noi suntem iluminați; iluminați, noi suntem adaptați; adaptați, noi suntem desăvârșiți" (Pedagog, I, XXVI, 1). Credința este, cu alte cuvinte, un act de iluminare internă și un stimulent prin care necredinciosul devine credincios.

Accentuând rolul voinței și al **cunoașterii-credință**, Clement dădea o lovitură puternică gnosticismului lui Vasilide și Valentin, care făceau din credință un privilegiu al pnevmaticilor, nefiind nici un merit în a crede sau nu, totul fiind „o prerogativă a naturii". Clement face din cunoașterea-credință un act moral, care presupune și rațiunea, și voința. El se întreabă, în acest sens: este credință o cale sigură de cunoaștere? Pentru aceasta, el alege o metodă „care presupune desfășurarea unui proces de mijloace diferite, care determină, prin ele, o concluzie, o teză".[40] Demonstrația pe care o face este de tip dialectic, rolul filosofiei cu preponderenta rațională fiind necesară creștinului pentru disciplinarea și întărirea credinței lui. Dacă am renunța la adevărurile rațiunii, toate cunoștințele noastre bazate numai pe credință ar fi, atunci, numai păreri subiective, fără un fundament logic. De aceea, credința face atunci apel la spontaneitate: „dacă credința, cu tot caracterul ei supranatural, face apel la spontaneitatea noastră și conținutul credinței stă în strânsă relație cu conținutul rațiunii, atunci trebuie ca și credința să fie un obiect cu care se poate ocupa cugetarea rațională. Dacă este o cerință a spiritului de a cunoaște adevărul, oricare ar fi calea pe care se ajunge în posesia acelor cunoștințe, atunci această cerință se face și față de credință".[41] Cunoașterea-rațiune și cunoașterea-credință nu sunt decât forme ale gândirii, ambele exprimând teza „Cuvântul este Adevărul" (Ioan I, 1.4).

39 Nicolae Șt. Georgescu, *op. cit.*, p. 90, *apud* J. Cognat, *Clement d'Alexandrie. Sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859, p. 193.

40 Magistrant Antonie Plămădeală, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, în Studii Teologice, p. 117.

Noua cunoaştere are un caracter duhovnicesc, în care subiectul se identifică cu obiectul într-un act raţional şi haric: „ucenicii Domnului grăiesc, aud şi lucrează în chip duhovnicesc; prin credinţă şi pricepere, înţeleg cu ochi nou, cu auz nou, cu inimă nouă toate cele văzute şi auzite" (S. II, IV, 153). Este un act de cunoaştere, de „înţelegere a adevărului prin Adevăr", credinciosul fiind ridicat de la misterul „adâncului" lui Dumnezeu la contemplarea „slavei" lui Hristos, care este o stare de sfinţenie şi care nu se confundă nici cu reveriile lui Filon, nici cu extazele în care sufletul este absorbit în divinitate. Pentru gnosticul creştin, contemplarea lui Dumnezeu este cea mai înaltă desăvârşire „pe care o primeşte sufletul, care ajunge cu totul curat şi este socotit vrednic să vadă totdeauna pe Dumnezeul Atotputernic faţă către faţă" (S. VII, XI, 68). Fiind „cu totul spiritual, prin asemănare cu Dumnezeu, gnosticul îşi găseşte loc în Biserica cea duhovnicească" (S. VI, XI, 68), cunoaşterea-credinţă prin contemplaţie fiind deasupra mântuirii şi luând locul iubirii.

Afirmând că această cunoaştere-contemplare este mai mult decât a crede, Clement dorea să arate că intuiţiile sunt incomunicabile şi subiective, iar cunoaşterea-contemplaţie este obiectivă, prin acesta înţelegând că gnosa nu le este dată tuturor, ci numai celor aleşi. Pe de o parte, Hristos este şi temelie, şi zidire, căci prin el este şi începutul, şi sfârşitul — cunoaştere-credinţă prin asemănare —, iar începutul şi sfârşitul nu se învaţă decât prin credinţă şi iubire, dar pe de altă parte, adevărata cunoaştere „prin contemplare", pentru Clement reprezintă fericirea de a înţelege „pe Cel de Neînţeles", care este superioară cunoaşterii-credinţă prin asemănare; ea nu este o cunoaştere de tranziţie, care tinde spre plinătatea cunoaşterii viitoare, ci este o vedere a lui Dumnezeu, încă din această viaţă. De aceea, se impune observaţia pertinentă a Sf. Atanasie cel Mare, care spunea în acest sens: „o credinţă al cărei obiect apare cu evidenţă, nu poate fi numit credinţă". Astfel, umblând „prin credinţă, şi nu prin evidenţă, credinţa este o cunoaştere de tranziţie, care tinde spre plinătatea cunoaşterii viitoare: acum cunosc în parte, dar atunci vom cunoaşte faţă către faţă".

FILOSOFIA ÎN CONCEPŢIA LUI CLEMENT ALEXANDRINUL

Învăţatul alexandrin a intuit, ca nimeni altul, că din amalgamul de frământări ale lumii elenistice va ieşi o lume nouă, lume care, avându-l pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos drept „ţintă", va pretinde un loc important pe scena lumii. De aceea, credinţa şi filosofia vor fi cele două capete ale axei care străbate toate operele sale. Încercarea lui de a apropia filosofia de credinţă într-o unitate logică[41 bis] se adresa nu numai gnosticilor ereziarhi ai vremii, ci şi creştinilor Alexandriei, unii minimalizând credinţa poporului, pe care o defineau „populară", iar alţii, minimalizând filosofia, apostrofând-o „ca un rău apărut în viaţa oamenilor spre pierderea acestora" (S. I, I.18).

---

41 bis Pr. prof. dr. I. G. Coman, *Patrologie*, vol. II, pag. 258, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1985.

Conștient, pe de o parte, de credința entuziastă, dar neprecizată și nevalorificată logic a credincioșilor, iar pe de altă parte de caracterul universal al noii religii, Clement „încearcă să pună credința pe o bază puternică și să o îmbrace în haina veșnică a gândirii filosofice". Aceasta ca „știință pregătitoare" cu unele rădăcini „în idealismul lui Platon, în stoicism, dar și în filosofia lui Filon era nu numai o idee originală, dar și o concepție magnet a ideilor-forță din cultura greco-orientală, care îi obliga pe noii credincioși creștini la păstrarea tezaurului scris al antichității".[42]

Pentru Iustin Martirul și Filosoful, cât și pentru Clement, istoria nu este expresia hazardului, ci a unei intenționalități dumnezeiești, cele două poziții spirituale, filozofia greacă și creștinismul, nu întâmplător venind în contact sub influența elenismului, așa precum înainte venise în contact cu iudaismul. Din filosofia greacă, însă, singurul lucru care îl atrage pe scriitorul alexandrin este „morala și teologia lor",[43] pe filosofi acesta prețuindu-i după valoarea purtării și după valoarea ideilor lor despre Dumnezeu.

Ce este filosofia, atunci, în ochii lui Clement?

În primul rând o treaptă către adevăr, iar în al doilea rând o amestecătură de doctrine adevărate și false. Cum nu poți primi nici una din aceste sisteme, este necesară „o selectare, o alegere sau, mai bine zis, o culegere a adevărului" [44] (S. I. XVIII, 13). Cu toată insuficiența adevărului cuprins în doctrinele filosofice, filosofia „va fi instrumentul cu care credinciosul își va analiza credința sa, cu care își va justifica doctrinele sale, cu ajutorul căreia le va apăra, ea fiind o cauză auxiliară și cooperantă în aflarea adevărului".[45] Catalogată drept „mamă a erorii și ereziei" — Tertulian —, filosofia de atunci, din păcate, prin sectele gnostice, reușise să îndepărteze pe mulți oameni religioși și, ce-i mai grav, dând naștere unui pseudo-creștinism ereziarh. De aceea, cei care respectau tradiția apostolică prin vocea ierarhiei bisericești, se temeau de ea, iar alții o persiflau desconsiderând-o și numind-o „fiica inteligenței omenești și emanație a diavolului" (S. I, XI, 53). În această conjunctură, scriitorul alexandrin a trebuit, pe de o parte să demonstreze adepților filosofiei omenești că vechii filosofi sunt „falși înțelepți, care nu cunosc adevărul nici cât niște copii" și că trebuie să devină „bărbați întru Hristos" (S. I, XI, 53), iar pe de altă parte, adepților credinței creștine că trebuie să treacă din faza copilăriei religioase în faza majoratului filosofiei divine „prin actul credinței și cunoașterii".[46]

Noul tip de creștin filosof este tipul gnostic, superior vechilor filosofi, care dezonorează „filosofia divină". El este evlavios, bogat, înțe-

---

42 N. C. Buzescu, *Premisele unei filosofii creștine la Clement Alexandrinul,* în Studii teologice, nr. 3-4/1958, p. 193.

43 Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 14.

44 *Ibidem.*

45 *Ibidem.*

46 Nicolae Corneanu, *Filosofia în concepția Sfinților Părinți,* Timișoara, 1984, p. 6.

lept și „se va ocupa cu contemplația, împlinirea poruncilor și formarea de oameni buni" (S. I, VIII, 40).

Tratarea filosofică a credinței creștine de către Clement se datorează faptului că aceasta este o cale a rațiunii logice, singura care îl putea scăpa pe om de ignoranță și superstiții, ducându-l în final la adevăr: „filosofia ajută la sesizarea adevărului, pentru că este o cercetare a adevărului, dar nu filosofia singură, ci împreună cu altele, ea fiind cauză accesorie, după cum fericirea este una, dar multe sunt virtuțile care contribuie la aceasta" (S. I, XX, 27). Tratarea filosofică a credinței este ca o haină", ea neaducând nimic nou la cuvântul Mântuitorului, care este „Învățătorul", prin excelență. Această știință auxiliară are calitatea, însă, „de a exercita mintea, de a deștepta priceperea, de a da naștere unei voiciuni a spiritului pentru căutarea adevăratei filosofii. Cei inițiați descoperă adevărata filosofie, dar, mai bine spus, primesc filosofia cea adevărată ca un dar de la Însuși Adevărul și o posedă" (S. I, XX, 97). Filosofia este precum folosirea crainicului, pentru auzirea mai bine a spuselor conducătorilor: „după cum cei care voiesc să vorbească poporului fac acest lucru adeseori printr-un crainic, spune Clement, tot așa și aici, pentru că adresăm multora cuvântul nostru înainte de a vorbi de însăși tradiția, trebuie să înfățișăm părerile, cuvintele cu care sunt obișnuiți cei mulți și, cu ajutorul acestora, ascultătorii vor fi aduși mai cu ușurință la credința cea adevărată" (S. I, XVI, 2). Originea multiplă a filosofiei unică în fond, dar multiplă ca forme în concepția lui Clement este dovada inferiorității sale față de Logosul întrupat: „Adevărul este unul singur, minciuna având mii de abateri..., tot așa și școlile filosofice, atât cele barbare, cât și cele elene au fiecare câte o parte de adevăr, dar se laudă fiecare că posedă adevărul în întregime" (S. I, XIII, 57). Toate aceste școli, prin direcțiile lor, au tăiat în bucăți Veșnicul Adevăr, gnosticul creștin încercând să unească bucățile dispersate și să ducă iarăși la unitatea desăvârșită Cuvântul. Filosofia devine astfel un act personal în căutarea adevărului, creîndu-ne o neliniște, un dor, care ne conduce la filosofare. Aceasta a ajuns în posesia elinilor, creînd un tezaur spiritual, care este îmbogățit și prin ideile rezultate „din furtul" (S. I, XV, 66) cultural asupra popoarelor barbare, cu care grecii au venit în contact. Această temă a „furtului a avut un precursor în persoana lui Filon din Alexandria, pentru baza demostrației plagiatului elin, Clement plecând, însă, de la versetul evanghelistului Ioan (10, 10), care scrie: „toți care au fost înaintea mea (n.a.: a Mântuitorului Iisus Hristos) au fost hoți și furi".

Pentru a arăta cele de mai sus, Clement face cronologia școlilor și filosofilor din cele mai vechi timpuri, de pe meleagurile Eladei, în comparație cu înțelepciunea poporului iudeu. Din această cronologie rezultă că „filosofia evreilor este mai veche cu multe generații", mai mult, filosofii cu care se mândresc grecii au fost de neam barbar și au făcut instrucția la barbari" (S. I, XV, 66). Astfel, Pitagora, care era din Tir sau Tirenia a avut contacte cu profeții egipteni, la fel Platon nu a negat niciodată că a luat de la barbari cele mai frumoase idei, acestea fiind tributare legilor lui Moise, iar Thales fenicianul că a avut legături cu

învățații egipteni (S. I, XXV, 165). Clement Alexandrinul afirmă că scriitorul Megastene, în cartea sa „Indica", susține foarte lămurit că „toate cele spuse despre natură de vechii filosofi greci au fost spuse de filosofii care au trăit în afara granițelor Greciei, fie în India, fie în Siria, de așa-numiții iudei" (S. I. XV, 72). Contra opiniei că numai „grecii pot să filosofeze", acești barbari arată că sunt nu numai capabili să asimileze speculațiile, ci și să fie „descoperitorii filosofiei, tehnicii și artei" (S. I, XVI, 74). Prin această demonstrație de înaltă ținută științifică, scriitorul alexandrin dorea să scoată în evidență caracterul universal al filosofiei și al științelor, acestea fiind valori ale spiritului uman care iau naștere în orice loc de pe pământ indiferent de timp și spațiu, datorită Logosului. Spusele Sfântului Apostol Pavel „luați aminte să nu vă fure pe voi cineva cu filosofia și cu înșelăciunea deșartă după stihiile lumii" (Col. 2, 8) nu înseamnă, în viziunea lui Clement, suspendarea acestor valori, ci prelucrarea a ceea ce este bun și folositor din aceasta. Că este așa, stă dovada demonstrației pe care o face Pavel în fața atenienilor din Areopag, folosind în dizertația sa despre Necunoscutul Dumnezeu exemple luate din poeți, ca lucrarea lui Aratos intitulată „Fenomene" (S. I, XIX, 91).

Prin dezbaterea temei plagiatului, Clement urmărea aducerea la unison a căilor de cunoaștere prin filosofie și credință. De aceea, pentru el, „filosofia este o imagine vădită a adevărului, un dar dumnezeiesc dat elinilor. Pe de altă parte, filosofia nu ne desparte de credință, ci, dimpotrivă, ne dă mai multă tărie și, într-un fel oarecare, este un exercițiu intelectual pentru primirea credinței" (S. II, XI, 20). Dacă omul crede fără a citi, el nu poate înțelege învățătura de credință fără studiu, cultura prealabilă, inclusiv cea filosofică, este de la Dumnezeu „nu ca un lucru esențial, ci așa cum cad ploile pe pământul cel bun, pe gunoaie, pe case, făcând să răsară și iarba, și grâul, iar pe morminte smochini și copaci obișnuiți; cele ce răsar la întâmplare o iau înaintea celor bune, bucurându-se de aceeași putere, dar nu au aceeași frumusețe ca acelea ce răsar din pământ gras, pentru că sau se usucă, sau sunt smulse" (S. I, VII, 37). Teama de filosofie nu trebuie să caracterizeze pe noul creștin, „filosofia fiind necesară elinilor spre a-i conduce la dreptate, ea fiind testament, precum Legea dată evreilor" (S. I, V, 28). De aceea „calea adevărului este una, dar în ea se varsă, din alte părți, curgeri de apă, ca într-un râu veșnic" (S. I, V, 29). Filosofia, în noile condiții aduse de creștinism, „are datoria de a cerceta adevărul și natura existenței" (S. I, XVI, 80), fiind „folositoare pentru creștini pentru a-i conduce la evlavie, pregătind drumul celei mai împărătești învățături" (S. I, XVI, 80). Această pregătire arată că filosofia „nu s-a născut de la sine și pentru sine, ci pentru fructul pe care îl scoate din cunoaștere, din gnoză" (S. I, II, 19). Prin filosofie, scriitorul alexandrin nu înțelege însă, nici filosofia stoică, nici cea platonică, ci „tot ceea ce s-a spus bun de fiecare când a învățat dreptatea și știința unită cu evlavia" (S. I, VI, 37). Adevărul creștin se deosebește fundamental de cel al filosofiei grecești, care prin arta sofisticii — abilitate intelectuală bazată pe imaginație, făcea să fie socotit adevărat numai ceea ce este de folos (S. I, VIII, 39). Filosofia

nu este doctrina profesată de fiece şcoală în parte, ci înţelepciunea care este o cunoaştere sigură a lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti, „o înţelegere temeinică şi fără greş, care cuprinde în ea cele prezente, trecute şi viitoare, cele predate de Domnul prin venirea sa şi prin profeţi" (S. VI, VII, 54).

Fiind un dar dumnezeiesc, filosofia le-a fost dată de ajutor grecilor precum prima şi a doua treaptă a unei scări pentru cel care se urcă la etajul superior, unele dintre învăţăturile lor fiind în concordanţă cu învăţătura Sfintei Scripturi: „prin cinstirea Necunoscutului Dumnezeu, cinstindu-l, pe Dumnezeu creatorul" (S. I, XIX, 91). Socrate, Platon, Pitagora sunt prietenii lui Dumnezeu care au scris sub inspiraţie dumnezeiască, meritul lor fiind de a ajunge la concluzia că Dumnezeu este Unul, Nemuritor, Necreat şi mai ales că este afară de lume.

Pentru învăţatul alexandrin, filosofia este în aceste condiţii o Revelaţie indirectă despre Dumnezeu.

Între „filosofia divină", care este gnosa creştină şi credinţă nu există prăpastie, ci o completare graduală, calitativă, care duce la aflarea adevărului mântuitor. În cugetarea lui Clement, zice J. Cagnot, „sunt trei iconomii: aceea a naturii ajutată de filosofie, aceea a Legii iudaice prin profeţi şi ultima, a harului Mântuitorului Iisus Hristos". Toate aceste iconomii sunt daruri ale lui Dumnezeu, dar subordonate, culminând cu creştinismul, care este o adevărată Şcoală regală. Dacă sub raportul legislaţiei, filosofia face sclavi, Legea — servitori, creştinismul produce mărturisitori, idealul fiind martirul creştin.

CONCLUZII: Clement Alexandrinul a făcut parte din prima generaţie patristică situată la întretăierea gândirii filosofice greceşti şi creştine, reuşind să topească, în văpaia credinţei, linia precisă a logicii, punând de comun acord diversitatea gândirii umane sub influenţa benefică a Logosului creştin. Trăind într-un veac de schimbări profunde, el şi-a adus un aport remarcabil la dezvoltarea patrimoniului cultural, creştin şi universal, lăsând un bogat material ştiinţific, filosofic, exegetic. Este un gânditor de gnosă creştină a cărei originalitate l-a făcut pe un Michel Tardieu s-o numească „gnosă clementină".[47] Caracteristica ei este de a pedala între **cunoaşterea-credinţă prin asemănare** şi **cunoaşterea-credinţă prin contemplaţie.** La prima, un rol important revine, în acelaşi timp raţiunii şi credinţei, iar celei de-a doua — credinţei şi Revelaţiei supranaturale ,viziunea lui, în ansamblu, fiind intelectualistă, fapt criticat de mulţi autori trecuţi şi prezenţi. Cu toate acestea, elaborarea lucrărilor sale le-a făcut în spiritul celei mai înalte critici, metoda severă de cercetare, citarea corectă a textelor implicând nu numai o lectură critică, dar şi o grijă extremă în emiterea de concluzii. Făcând apel la filosofie pentru demonstrarea credinţei creştine, în virtutea sincerităţii şi convingerii lui, a dorit să fie, pe de o parte, un „mediator" între două gândiri, care, până la el, erau situate pe poziţii de adversitate, iar pe de altă parte, „un pedagog creştin" pentru

47 Michel Tardieu, *Introduction a la littérature gnostique*, Cerf, Paris, 1986, p. 29.

noua Cetate a lui Dumnezeu. Ca adept al filosofiei, a mers, însă, până acolo încât a ridicat-o la rangul de revelaţie indirectă, uneori chiar **de revelaţie directă** dată grecilor.

Înţelepciunea filosofiei fiind o „ştiinţă auxiliară" credinţei, scriitorul alexandrin îi scoate în evidenţă acesteia valoarea gnoseologică, el fiind printre primii filosofi care arată că, în epistemologie, **credinţa este izvorul cunoaşterii, iar ştiinţa cu raţiunea este numai o cale de definire a acesteia.** La fel, arată că credinţa nu se poate dispensa de cunoaştere, adică de necesitatea sufletului de a lucra cu concepte şi noţiuni clare. Prin aceste concepte şi noţiuni se poate constitui, de aceea, ştiinţa despre Dumnezeu, care, la Clement, se circumscrie **misticii şi ascezei creştine.** Cunoaşterea-credinţă, în cele din urmă, duce la „filosofia divină", care se numeşte „gnosă creştină", drumul către desăvârşire numindu-se „îndumnezeire"-theosis. Pentru Clement, cunoaşterea-credinţă este, cu alte cuvinte, pe de o parte, reflexia Logosului în sufletul nostru, iar pe de altă parte, constitutivul logic al raţiunii, care are un cuprins real dat de Revelaţie, dar care prin puterea intuitivă a minţii îl formulează în concepte mai mult sau mai puţin clare. Cu toate că suntem pătrunşi de razele cunoaşterii divine, noi nu suntem cunoscători ai fiinţei lui Dumnezeu, care este „un mister în adâncul fiinţei sale", de unde, Clement, pentru a exprima „inexprimabilul" devine **fondatorul teologiei apofatice.** Tema neidentităţii între concept şi esenţă este arătată printr-o demonstraţie de înaltă ţinută: „nu putem să-l pricepem pe Dumnezeu printr-o cunoaştere demonstrativă, căci aceasta se sprijină pe principii anterioare şi mai bine cunoscute. Dar nimic nu este anterior fiinţei necreate. Prin urmare, nu putem să avem idee de necunoscut decât prin harul lui Dumnezeu şi prin Cuvântul" (Proteptic, 5, 6).

Fondând cunoaşterea-credinţă pe intercomuniunea om-Dumnezeu şi Dumnezeu-om, rezultă că aceasta are, pentru credincios, şi o valoare soteriologică.

În încheiere, putem spune că, prin întreaga sa operă, Clement Alexandrinul, alături de alţi gânditori ai gnosei creştine, precum urmaşul său, Origen, **a ridicat Şcoala alexandrină la rangul universal al spiritului elenistic, prin teandrismul Dumnezeu-om şi îndumnezeirea omului, două dimensiuni noi în istoria spiritualităţii umane, creându-se specificul Ortodoxiei răsăritene.**

Pr. Drd. STELIAN MANOLACHE

GÂNDIREA BIZANTINĂ ÎN SECOLUL AL XII-LEA

Epoca domniei Comnenilor și Angeli-lor a fost, în ceea ce privește cultura, continuarea celei de-a doua Epoci de Aur, al cărei început mulți cercetători îl fixează la jumătatea secolului al IX-lea, continuând până la ascensiunea dinastiei Macedonenilor. Frământata perioadă a secolului al XI-lea, chiar înaintea ascensiunii dinastiei Comnenilor, a întrerupt pentru scurt timp splendoarea realizărilor artistice și culturale. Dar, cu noua dinastie a Comnenilor, imperiul recâștigă ceva din trecuta glorie și prosperitate, iar arta și cultura bizantină se dovedesc capabile să continue strălucitoarea tradiție a epocii macedoniene. Se remarcă însă, în această epocă, „un anume formalism și o anume imobilitate".[1]

Fără să dispară sau fără să-și modifice programul, școala bizantină, ce se baza pe o utilitate imediată în secolul X, a pierdut în secolul XII o parte dintre ucenicii săi, deoarece nu mai oferea o carieră sigură. Singura instituție capabilă să garanteze funcții, datorită administrației laice care o înconjura, era Biserica. Începe astfel patronajul ecleziastic asupra școlii, care găzduiește tot mai des un corp profesoral monastic al cărui număr este în creștere.

Este greșită însă opinia care afirmă obscurantismul secolului Comnenilor. Dimpotrivă părerea autorului Alain Ducellier este că „aceasta a fost o perioadă de aur a literaturii și vieții artistice a Bizanțului, fără să atingă însă o mare profunzime a cugetării".[2] Această epocă începe cu anul 1081, când, la puțină vreme după ajungerea la putere a lui Alexis Comnenul, Ioan Italos (principalul discipol al lui Psellos), a fost judecat în cadrul unui sinod. El a preferat concluziile neoplatonismului, nesocotind pe cele ale Părinților bisericești, crezând într-un „nous" necreat și în eternitatea materiei. Ioan Italos a avut numeroși elevi, unii fiind condamnați alături de el, precum Eustrat, mitropolitul din Niceea. Acesta însă în 1113 a fost unul dintre protagoniștii bizantini ai discuțiilor pentru unire purtate cu Roma.

Eustrat al Niceei, potrivit părerii lui A. Ducellier, a fost un produs tipic al timpului său. Deși atașat neoplatonismului, a fost pasionat de scrierile aristotelice. Comentariile sale au fost traduse în limba latină încă din secolul al XII-lea, fiind obiect de studiu pentru marii scolastici (de la Albert cel Mare la Toma de Aquino). Prin el, Occidentul a avut

---

1 A.A. Vasiliev, *Hystory of the Byzantine Empire (324—1453)*, Madison, 1952, p. 503.

2 Alain Ducellier, *Bizantinii*, Teora, București, 1997, p. 203.

acces la filosofia greacă, filosofie cunoscută până atunci în Occident doar prin comentatorii arabi.[3]

Între personalitățile celebre ale secolului al XII-lea în domeniul culturii generale se află și talentatul profesor Eustatius, arhiepiscop de Tesalonic, „cel mai sclipitor iluminist al lumii culturale bizantine de la Mihail Psellos", potrivit istoricului A. Gregorovius.[4]

Eustatius de Tesalonic a primit educație în Constantinopol, devenind diacon al Catedralei Sf. Sofia și profesor de retorică. La Constantinopol a scris cea mai mare parte a lucrărilor sale; scrierile istorice și compozițiile ocazionale le-a scris mai târziu, în Tesalonic.

Casa lui Eustatius din Constantinopol a devenit o școală pentru studenții tineri, iar cu timpul un centru în jurul căruia se strângeau cele mai strălucite minți ale capitalei și tineri dornici de instrucție.[5]

Din poziția de conducător religios al Tesalonicului (orașul ce urma în importanță, capitalei), Eustatius s-a devotat ridicării standardului spiritual și moral al monahismului contemporan, ceea ce i-a ridicat mulți dușmani din rândul călugărilor. Din punct de vedere cultural, repetatele sale apeluri către călugări de a nu irosi comorile bibliotecilor, sunt foarte interesante. El scria: „Dacă nu posedați nici o cunoaștere, sunteți gata să deposedați și biblioteca de înțelesul ei științific? Lăsați să i se păstreze comorile. După voi va veni ori un om de cultură, ori un admirator al științelor. Primul, prin petrecerea unui timp în biblioteci, va deveni mai deștept ca la început; celălalt, rușinat de completa sa ignoranță, prin lectura cărților va afla ceea ce dorește".[6]

Eustatius a murit între 1192 și 1194. Elevul și prietenul său mitropolitul Mihal Acominatus al Atenei a scris în onoarea lui un impresionant discurs.

Eustatius de Tesalonic a fost un observator atent al vieții politice din epoca sa, un teolog educat, un cercetător profund căruia cunoștințele în literatura antică i-au asigurat un loc de onoare în viața culturală a Bizanțului. Moștenirea sa literară poate fi împărțită în două grupuri: Primul grup îl reprezintă comentariile vaste și caracterizate de acuratețe la Iliada și Odiseea sau la Pindar; cel de-al doilea grup se constituie din lucrările scrise în Tesalonic: o istorie a cuceririi Tesalonicului de către normanzi în 1185; o foarte importantă corespondență; un faimos tratat despre reforma vieții monastice; o cuvântare cu ocazia morții împăratului Manuel; alte scrieri.

În lucrarea ce privește reforma monastică, Eustatius înfățișează călugării bucurându-se de o viață îmbelșugată și permițându-și orice exces în alimentație și îmbrăcăminte, prin aceasta el denunțând una dintre principalele cauze ale degradării vieții mânăstirești: setea de pământ care devora abațiile. Eustatius creează cu multă vigoare portretul călugărului

3 Ibidem, p. 203.

4 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 495.

5 Charles Diehl, *Bizanț - mărire și decădere*, Ed. Națională, Ciornei, 1940, p. 327.

6 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 496.

lacom care înşela pe micii proprietari naivi, convingându-i să intre în mânăstire şi să-şi doneze toate bunurile, ca apoi să fie izgoniţi pe motivul lipsei de vocaţie.[7]

La sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea a trăit un foarte important teolog, Theofilact, mitropolit al Ohridei, în Bulgaria. El s-a născut pe insula Euboea şi pentru un timp a oficiat ca diacon la Sf. Sofia în Constantinopol. A primit o foarte bună educaţie de la Mihail Psellos. Apoi, probabil în timpul lui Alexios I Comnenul, a fost numit mitropolit al Ohridei, în vremea când Bulgaria se afla în stăpânire bizantină. A murit în Bulgaria în jurul anului 1108. El a fost autorul unor lucrări teologice, iar comentariile sale la cărţile Vechiului şi Noului Testament sunt bine cunoscute. Scrisorile sale au fost scrise aproape toate între 1091 şi 1108 şi au descris o interesantă imagine a vieţii bizantine de provincie.

Din perspectiva analizei moderne, moştenirea sa literară o găsim în cartea **Despre erorile latinilor.** Aceasta s-a dovedit remarcabilă în cadrul tendinţelor conciliatorii orientate spre Apus.

Mihail de Tesalonic a trăit şi a scris în timpul domniei lui Manuel. Şi-a început cariera ca diacon şi profesor de exegeză şi Noul Testament la Sf. Sofia în Constantinopol. A primit apoi onorabilul titlu de maestru în retorică, dar în final a fost condamnat ca fiind urmaş al ereziei lui Soterichus Panteugenus, şi lipsit de titlul primit. El a compus câteva cuvântări în onoarea lui Manuel, ultima fiind rostită la câteva zile după moartea împăratului. În aceste cuvântări se găsesc detalii ale evenimentelor istorice ale timpului.

La mijlocul secolului al XII-lea s-a scris una dintre numeroasele imitaţii bizantine ale lucrării **Timarion** (Dialoguri între morţi) a lui Lucian.

Autorul narează povestea călătoriei sale în Hades şi reproduce dialogurile sale cu morţii întâlniţi în lumea dedesubt: împăratul Roman Diogenes, Ioan Italus, Mihail Psellos, împăratul iconoclast Teofil, şi alţii. Fiind plină de vigoare şi umor, pe lângă pura calitate religioasă, „Timarion", este importantă pentru descrierea vieţii adevărate şi pentru o faimoasă descriere a minunatului Tesalonic. Apoi, această piesă e epocii Comnenilor este o foarte interesantă sursă a istoriei interne a Bizanţului.

Un alt contemporan al Comnenilor, care a murit probabil la sfârşitul secolului al XII-lea, Ioan Tzetzes, este de o considerabilă importanţă atât din perspectivă literară, istorică şi culturală, cât şi din perspectiva antichităţii clasice.

Tzetzes a primit o bună educaţie filologică în capitală, şi, pentru un timp a fost profesor de gramatică. S-a dedicat apoi activităţii literare de pe urma căreia trebuia să-şi câştige existenţa. În scrierile sale, Ioan Tzetzes nu a pierdut ocazia să vorbească despre circumstanţele vieţii sale: el a descris un om al secolului al XII-lea care trăieşte din munca sa literară şi care în mod constant se plânge de sărăcia şi mizeria vieţii sale. În acest timp el slujeşte nobili şi oameni bogaţi, dedi-

7 A. Ducellier, *op. cit.*, p. 47—48.

câdu-le lucrările sale și manifestându-și indignarea pentru puțina apreciere care i se acorda. Deoarece își vându-se biblioteca din lipsă de bani, justifica astfel erorile de informație din textele sale: „Pentru mine, mintea mea ține loc de bibliotecă; datorită completei lipse de bani nu mai avem cărți. De aceea nu pot numi exact autorul".[8]

Cercul social în care activa Tzetzes era considerabil: era bine cunoscut de mulți poeți, dramaturgi, istorici, oratori, filosofi, geografi și oameni de literatură. Tzetzes și-a scris lucrările într-un stil retoric împănat cu referințe mitologice și istorice, și cu citate. Între numeroasele sale scrieri se află o colecție de 107 scrisori, care în ciuda defectelor literare prezintă o oarecare importanță atât pentru biografia autorului, cât și pentru biografia persoanelor cărora le-au fost adresate.

Cartea poveștilor, scrisă într-o manieră politică și populară, este o operă poetică cu un caracter istoric și filologic și cuprinde mai mult de 12 000 de versuri. Primul editor a împărțit lucrarea în părți de câte 1 000 de versuri, de aceea lucrarea este de obicei numită Chiliade (o mie). „Istoriile" sau „Chiliadele" lui Ioan Tzetzes au fost descrise de Krumbacher drept „nimic altceva decât un imens comentariu în versuri al propriilor sale scrisori, care, scrisoare după scrisoare, se află interpretate aici".[9] O altă lucrare vastă a lui Tzetzes este **Alegorii la Iliada și Odiseea,** scrisă de asemenea în versuri politice, fiind dedicată soției împăratului Manuel, prințesa germană Bertha-Irene, numită de autor „cea mai homerică dintre regine". Scopul lui Tzetzes era de a descrie, mai ales din punct de vedere alegoric, o lume a zeilor asemănătoare celei homerice: „Îl voi face (pe Homer) accesibil tuturor, și nevăzutele sale adâncimi vor apărea în fața tuturor".[10] În afara acestor lucrări, Ioan Tzetzes lasă note critice și explicative la Homer, Hesiod, Aristofon.

Importanța lui Tzetzes din punctul de vedere al forței culturale este îndoielnică. Rămâne de luat în considerare zelul și asiduitatea cu care a adunat materiale, scrierile sale fiind o sursă bogată de note de o considerabilă importanță pentru literatura clasică. De asemenea, metoda de lucru și buna cunoaștere a literaturii clasice, fac posibilă concluzia asupra caracterului „Renașterii" din epoca Comnenilor.

Fratele mai mare al lui Ioan Tzetzes, Isaac Tzetzes, merită menționat deoarece în literatura vremii apare des determinativul „Frații Tzetzes". El a lucrat în domeniul filosofic, specializându-se în metrică.

O foarte interesantă personalitate, tipică pentru epocă, care a trăit în timpul primilor trei Comneni (mai ales Ioan și Manuil), a fost foarte învățatul poet Theodor Prodromus sau Ptochoprodromus (săracul Prodromus). Variatele sale lucrări oferă un material bogat studiului filologilor, filosofilor, teologilor și istoricilor. Cea mai bună perioadă de creație a lui Prodromus a fost prima jumătate a secolului al XII-lea. Unchiul său, sub numele de călugăr, Ioan, a fost mitropolit de Kiev (Ioan II). După toate probabilitățile Prodromus a murit în jurul anului 1150.

8 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 498.
9 Ibidem, p. 498.
10 Ibidem, p. 499.

Potrivit lui Charles Diehl, Prodromus a aparţinut unei clase sociale ce degenerase în acea perioadă la Constantinopol, şi anume „proletariatul literar, ce consta din bărbaţi inteligenţi, cultivaţi, chiar distinşi, a căror viaţă, din diferite motive, a cunoscut o decădere materială".[11] Familiari cercului Curţii şi având contacte cu familia imperială şi cu oficialităţi înalte şi puternice, scriitorii săraci loviţi de dificultăţi căutau protectori a căror generozitate să le ofere securitate. Întreaga viaţă a lui Prodromus s-a petrecut în căutarea protectorilor şi în deplângerea sărăciei sale, a bolilor şi a bătrâneţii.

Multe scrieri au fost păstrate sub numele lui Prodromus. El a fost romancier, haghiograf, orator, autor de scrisori, de poeme astrologice, poeme religioase şi opere filosofice, satire şi piese umoristice. Multe dintre acestea sunt compuse ocazional, comemorând victorii, naşteri, morţi, căsătorii, fiind valoroase atât pentru referinţele la personalităţile şi evenimentele vremii, cât şi ca informaţii privind viaţa claselor sociale inferioare din capitală. În aceste scrieri se găsesc observaţii amuzante privind realitatea contemporană, acest lucru făcându-le interesante pentru istoria socială în general şi istoria literaturii în special. În scrierile sale Prodromus renunţă la limbajul artificial şi face recurs la greacă vorbită a secolului al XII-lea.

În timpul Comnenilor şi Angelilor a trăit şi umanistul Constantin Stilbes, despre care se cunosc însă foarte puţine lucruri. El a primit foarte bună educaţie, fiind profesor la Constantinopol, iar mai târziu i-a fost oferit titlul de maestru în literatură. Au rămas de la el 35 de piese literare, majoritatea în versuri. Aceste poeme oferă multe informaţii topografice şi informaţii asupra obiceiurilor din Constantinopol.

În epoca Comnenilor cronica bizantină a avut şi ea câţiva reprezentanţi.

Nicetas Choniates studiază la Constantinopol sub îndrumarea fratelui său Mihail. El moare la Niceea în 1210. Opera sa bisericească are o întindere impresionantă, pe 20 de cărţi, ce cuprind evenimentele dintre urcarea pe tron a lui Ioan Comnenul şi primii ani ai Imperiului latin (respectiv între 1118—1206).[12]

Lucrările sale sunt o sursă foarte preţioasă de informaţii referitoare la domniile lui Manuel, Andronic, epoca Angelilor, Cruciada a IV-a. Pentru aceste lucrări, Nicetas foloseşte două surse: povestirile martorilor oculari şi observaţia personală. Stilul său este elocvent şi pitoresc. Reiese din text profunda cunoaştere a literaturii antice şi a teologiei. În ciuda unei subiectivităţi în expunere, Nicetas a fost convins de superioritatea răsăritenilor asupra „barbarilor" apuseni.

În monografia sa despre Nicetas Choniates, scriitorul rus Theodor Uspensky scria: „Nicetas este vrednic de a fi studiat chiar şi numai pentru raţiunea că în istoria sa el prezintă cea mai importantă epocă a evului mediu, când relaţiile ostile dintre vest şi est au atins punctul culminant

11 Charles Diehl, *Figuri bizantine*, vol. II, Bucureşti, Ed. pentru literatură, 1969, p. 170.
12 Ch. Diehl, *Bizanţ - mărire şi decădere*, p. 321.

(...). Opiniile sale asupra cruciadelor apusene şi asupra relaţiilor mutuale dintre vest şi est se disting prin profundul interes pentru adevăr şi prin ingenioasa percepere a istoriei, manieră de lucru ce nu poate fi găsită nici chiar în cele mai bune lucrări ale literaturii medievale apusene".[13]

Pe lângă „Istoria", lui Nicetas Choniates îi aparţin probabil mici tratate asupra statuilor distruse de latini în Constantinopol la 1204; apoi, câteva scrieri retorice, elogii formale în onoarea diferiţilor împăraţi. Tot el este autorul tratatului teologic **Comoara Ortodoxiei.** Această lucrare a fost scrisă în continuarea „Panopliei" lui Euthimius Zigabenus, după studierea a numeroşi scriitori, având ca subiect respingerea unui mare număr de erori şi erezii.

Între cronicarii care şi-au început naraţiunea de la crearea lumii, se află George Kedrenos, care a trăit în timpul lui Alexius Comnenul, aducându-şi relatarea până la începutul domniei lui Isaac Comnenul, în 1057. În ceea ce priveşte relatarea perioadei începută în 811, ea este aproape identică cu textul cronicarului din a doua jumătate a secolului al XI-lea, Ioan Skylitzes.

Ioan Zonaras a scris în secolul al XII-lea o cronică mai puţin obişnuită, „un manual de istorie universală destinat specialiştilor", potrivit lui Krumbacher[14]. El a descris evenimentele istorice până la urcarea pe tron a lui Ioan Comnenus în 1118.

Cronica lui Constantin Manases, scrisă în prima jumătate a secolului al XII-lea în versuri politice, a fost dedicată luminatei cumnate a lui Manuel, Irina, descriind evenimentele istorice până la urcarea pe tron a lui Alexius Comnenul în 1081. Câţiva ani mai târziu, o continuare a Cronicii lui Manases a fost publicată. Ea conţine 79 de versuri ce acoperă perioada dintre Ioan Comnenul şi Balduin, împăratul latin de Constantinopol. Manases a scris de asemenea un poem în rit iambic, probabil intitulat „Itinerarium", despre evenimentele contemporane lui.

Mihail Glycas a scris în secolul al XI-lea o cronică universală până la moartea lui Alexius Comnenul în 1118.

O figură remarcabilă a secolului al XII-lea este Anna Comnena, considerată de Alain Ducellier „cel mai important om de litere din secolul al XII-lea", fiind de fapt singura femeie al cărei nume a rămas în literatura bizantină.[15] Ea a scris **Alexiada,** al cărei stil este influenţat de tragedieni precum Aristofan, de istorici ca Thucydide şi Polibius, de oratori ca Demostene şi de filosofi ca Platon şi Aristotel. Anna foloseşte forma externă a limbii greceşti antice, care, după cum afirmă Krumbacher „mumifica aproape în întregime o şcoală a unei limbi diametral opuse limbii populare vorbite şi folosite în literatura acelui timp".[16] În afara lipsei de obiectivitate în privinţa tatălui său, Anna a elaborat o operă extrem de importantă din punct de vedere istoric. Putem aprecia o operă bazată nu doar pe observaţia ei personală şi pe înregistrări

13 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 495.
14 Ibidem, p. 502.
15 A. Ducellier, *op. cit.*, p. 204.
16 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 490.

orale, ci şi pe documente din arhivele statului, corespondenţă diplomatică, şi decrete imperiale.[17]

„Alexiada“ este şi una dintre cele mai importante surse pentru prima cruciadă. Cercetătorii moderni sunt de părere că în ciuda tuturor defectelor memoriilor autoarei despre tatăl său, ele rămân una dintre cele mai eminente lucrări ale istoriografiei greceşti medievale.[18]

Potrivit lui Alain Ducellier, Anna urmează tradiţia lui Psellos în scrierea „Alexiadei“, care este o istorie a domniei tatălui său. Anna are, ca şi Psellos, darul analizei şi al compoziţiei, dar îl întrece pe acesta prin bogăţia documentaţiei. Ca şi Psellos ea prezintă parţial realităţile epocii, folosind o limbă fără formalităţi, ceea ce face din Alexiada o capodoperă a prozei bizantine.

Fiind şi un înzestrat politician, Anna doreşte să-l aducă pe tron pe soţul său Nicefor Bryennios, în defavoarea moştenitorului legitim, Ioan, fratele său. Ea îşi încheie lucrarea cu moartea lui Alexios, în anul 1118, domnia lui Ioan nepărând să o intereseze, ca pe nici un istoric de altfel. Consemnarea evenimentelor continuă însă de la domnia lui Manuel Comnenul şi până în 1204 prin Ioan Kinnamos, un istoric mediocru.[19]

Împăratul Manuel Comnenul, foarte atras de astrologie, a scris o apologie a „ştiinţei astronomice“, referindu-se de fapt la astrologia atacată de clerici. Tot el însă a fost şi autorul unor diverse scrieri teologice. Datorită lor, autorul panegiricului său, Eustatius de Tesalonic, a numit domnia lui Manuel „preoţie împărătească“ sau „împărăţia preoţilor“.

Cumnata lui Manuel, Irina s-a distins şi ea prin erudiţie şi talent literar.

Mihail şi Niceta Acominati, doi fraţi din oraşul frigian Chonae (Asia Mică) sunt figuri remarcabile în literatura secolului XII şi începutul secolui XIII. Au mai fost numiţi şi Choniaţii, după oraşul lor natal.

Mihail Choniatul a primit o educaţie clasică de excepţie în Constantinopol, sub îndrumarea lui Eustatie de Tesalonic. Mihail a ales o carieră bisericească, şi pentru mai mult de 30 de ani a fost arhiepiscop al Atenei. Stilul său este omiletic, presărat cu citate clasice şi biblice, cu metafore şi alte figuri de stil. Este marcat în text de ignoranţa ce îl înconjoară: „O oraş al Atenei! Mamă a înţelepciunii! În ce ignoranţă te-ai scufundat“.[20]

Înconjurat fiind de oameni neinstruiţi, Mihail se ferea să nu devină el însuşi un barbar lipsit de cultură. El deplângea coruperea limbii greceşti care devenise un fel de dialect barbar şi pe care a ajuns să-l înţeleagă abia după trei ani de la instalarea lui în Atena.

Mihail şi-a păstrat scaunul până în 1204, când l-a cedat episcopului latin. Retras pe o mică insulă, a murit în 1220 sau 1222. A lăsat o bogată literatură sub formă de predici şi cuvântări cu diferite subiecte, ca şi o largă corespondenţă şi câteva poezii. Întreaga sa operă oferă informaţii

17 Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, vol. II, p. 97-98.
18 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 490.
19 A. Ducellier, *op. cit.*, p. 204.
20 A. A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 492.

prețioase despre conjunctura politică și socială și despre cultura vremii. Mihail este numit de bizantinologi „ultimul mare cetățean".[21]

În secolul al XII-lea au continuat discuțiile în cadrul încercărilor de unire între Biserica Apuseană și Biserica Răsăriteană, începând cu tratativele purtate de Alexios I Comnenul cu Papa Paul II (1099—1118). Alexios I a cerut Papei coroana Imperiului Occidental pentru el și fiul său Ioan în schimbul unirii bisericilor. La rândul său, Papa cere bizantinilor recunoașterea primatului papal și discutarea diferențelor de dogmă și rit. Trimisul papal a fost Petru Chrisolan (Grossolan) arhiepiscopul Milanului. Reprezentanții Bizanțului au fost teologii Ioan Furnis, Eustatiu al Niceei, Euthimie Zigabenul, Ioan Zonaras. Discuțiile s-au axat pe problema lui Filioque, zădărnicind orice posibilitate de unire.

Fiul și succesorul împăratului Alexios I Comnenul, Ioan II Comnenul (1118—1143) a intrat în tratative cu papii Calist al II-lea (1119—1124), Honoriu II (1124—1130) și Inocențiu II (1130—1143) în vederea unirii, însă fără rezultate. Odată cu deschiderea tratativelor cu Lothar al III-lea (1125—1137), germanii trimit la Constantinopol, în 1135, pe episcopul Anselm de Haverberg, care a discutat cu Niceta al Nicomidiei, profesor la Academia Patriarhală din Constantinopol, despre Filioque, azimă și primatul papal. Anselm și Niceta au declarat în finalul discuțiilor că diferențele dintre cele două confesiuni sunt minore și nu împiedică mântuirea sufletului, concluzionând că un sinod general le-ar putea îndepărta. Afirmația lui Anselm că autoritatea papei este superioară sinodului a pus capăt discuțiilor.

Anselm de Haverberg a purtat o a doua discuție teologică în Răsărit, în 1154, când a fost primit la Constantinopol în cadrul misiunii diplomatice de a cere mâna Mariei, fiica sebastokratorului Isaac, pentru Frederik I Barbarossa. La Tesalonic el a întâlnit pe Vasile de Ohrida, cu care a purtat discuții despre Filioque. Discuțiile, deși amicale, s-au încheiat fără rezultat.[22]

În 1155 Papa Adrian IV (1154—1159) a trimis împuterniciți la Bizanț pentru a discuta problema unirii.

Manuil I Comnenul (1143—1180) a dorit, la rândul său, refacerea unității Imperiului Universal sub coroana lui. El cere acest lucru Papei Alexandru al III-lea (1159—1181) în 1166, în schimbul unirii Bisericilor, profitând de conjunctura conflictului dintre papă și Frederik I Barbarosa (1152—1190).

În ciuda procesului de culturalizare și iluminare ce a marcat secolul al XII-lea, viața bisericească și gândirea creștină au fost tulburate și în această perioadă de erezii și erori de credință.

Bogomilismul s-a manifestat începând cu secolul X în unele zone din peninsula Balcanică. A apărut în Bulgaria în timpul țarului Petru I (927—967). Inițiatorul ereziei a fost preotul Ieremia care a propovăduit

---

21 Paul J. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, 1978, p. 61.

22 A. Jivi, *Traducători și traduceri în relațiile bisericești dintre Răsărit și Apus*, în Revista Teologică, an V, nr. 3, 1955, p. 25.

sub numele de Teofil („iubitor de Dumnezeu"). În secolul al XI-lea mişcarea ia amploare sub îndrumarea lui Vasile, medic, ars pe rug în 1111 din porunca împăratului Alexios I Comnenul (1081—1108), împreună cu discipolii săi. Totuşi bomilismul nu a dispărut.

În 1140 are loc un sinod la Constantinopol reunit împotriva scrierilor călugărului athonit Constantin Chrysomalos, pentru ideile bogomile din conţinutul lor.

În 1143 au fost depuşi din scaun doi episcopi capadocieni care au aderat la bogomilism, iar în 1147 a fost depus însuşi patriarhul ecumenic Kosmas II, deoarece protejase pe bogomilul Neofit.

Doctrina bogomililor este cunoscută indirect din lucrarea lui Euthimius Zigabenus **Panoplia dogmatică** care combate erezia compusă fiind din ordinul lui Alexios Comnenul, şi din **Predică împotriva ereticilor** a preotului bulgar Cosmas.[23]

În această perioadă istorică au apărut **strigolnicii,** făcând parte dintre ereziile apărute în Rusia sub influenţa bogomililor. La începutul secolului al XI-lea un călugăr pe nume Adrian a luat atitudine împotriva cultului icoanelor şi ierarhiei bisericeşti. În secolul al XII-lea se face remarcat ereziarhul Dimitri, adept al bogomilismului şi călugărul Martin, un habotnic răzvrătit împotriva Bisericii.[24]

În secolul al XII-lea astrologia era o ştiinţă bine cunoscută atât în Răsărit cât şi în Apus. O deosebită înflorire a ei în această epocă se datorează necesităţii oamenilor de a se încrede în ceva nou, ceea ce determină o credinţă ferventă în influenţa astrelor asupra vieţii omeneşti. Astrologia a fost precedată de diverse forme ale magiei, societatea abundând în vrăjitori şi astrologi. Anna Comnena a crezut că cercetarea astrologică este o ştiinţă vană şi a declarat că pentru nimic în lume nu şi-ar lăsa viaţa guvernată de cursul astrelor. Cronicarul Nicetas Choniates arată la rândul său că profeţiile, visele, predicţia prin combinarea literelor numelui, nu au valoare pentru evenimentele vieţii omeneşti, catalogând pe astrologi şi vrăjitori drept „şarlatani" şi „mincinoşi imprudenţi".[25]

Înflorirea culturală din Bizanţul secolului al XII-lea s-a reflectat şi asupra circulaţiei de carte în restul lumii răsăritene ortodoxe.

În secolele IX-XII s-au tradus la bulgari din limba greacă în slava veche **Întrebările şi răspunsurile** lui Athanasie Sinaitul, **Păşunea duhovnicească** a lui Ioan Moschu, **Viaţa Sfântului Antonie cel Mare** a Sfântului Athanasie al Alexandriei.[26] În aceste secole, cărturarii bulgari, preocupându-se de adunarea şi selectarea scrierilor creştine ce urmau a fi traduse în slava veche, se orientau spre scrierile patristice ce puteau fi procurate de la Constantinopol. Pe lângă scrierile menţionate, s-au

23 L. Bréhier, *La Civilisation Byzantine*, vol. II, Paris, 1948, p. 298.

24 Ibidem, p. 298.

25 Charles Diehl, *La société byzantine à L'époque des Comnenès*, Paris, 1929, p. 59—60.

26 Igor P. Eriomin, *Despre influenţa bizantină în literatura bulgară şi veche rusă în secolele IX—XII*, în culegerea de studii „Literatura Bizanţului", Bucureşti, 1971, p. 326.

tradus în secolele IX-XII şi părţi din opera lui Theodoret al Cirului, din opera Sfântului Grigorie cel Mare, papă al Romei (după versiuni greceşti), din scrierile Sf. Iustin Martirul şi Filosoful şi din opera lui Ipolit al Romei.[27]

Folosind traducerea presbiterului bulgar Ioan Exarhul, în secolele XII-XIII au fost copiate în biserica rusă cele 48 de capitole traduse în paleoslavă din **Dogmatica** Sfântului Ioan Damaschinul.

În secolele XII, XIII şi XIV, în Biserica Rusă s-au făcut o serie de copii după traducerea veche slavă a presbiterului bulgar Constantin Filosoful, copii ale Omiliarului patristic cunoscut sub numele de **Evanghelie învăţătoare**, şi Cuvintele Sf. Atanasie al Alexandriei împotriva arienilor.[28]

Şcoli de copişti şi apoi de traducători ai scrierilor patristice s-au creat mai întâi la Kiev, apoi la Rostov, la Vladimir şi la Susdal.

În secolele XI-XII, clericii ruşi au tradus în paleoslavă **Cuvântări** alese din opera Sf. Ioan Gură de Aur şi **Cuvântări** ale Sfântului Vasile cel Mare, traduceri păstrate într-un manuscris din secolul al XII-lea.

Diaconul Ioan a tradus pentru cneazul Sviatoslav scrieri patristice care au cunoscut o intensă răspândire în Biserica Rusă în secolele XII-XIII. În aceste traduceri sunt dezbătute probleme dogmatice, morale, istorice.

J. de Ghellinck este de părere că „deşi încă din secolul al VII-lea s-au întărit legăturile între lumea greacă şi romană (...), mai târziu cruciadele şi legăturile cu Bizanţul în vremea Comnenilor au dat un nou impuls activităţii traducerilor, traduceri care vor fi folosite spre 1150 de Petru Lombardul şi de întreaga teologie scolastică de după el".[29]

Secolul al XII-lea a păstrat contactul cu vechea literatură patristică. **Sentinţele** lui Petru Lombardul sau **Decretul lui Graţian**, comori ale culturii Evului Mediu Occidental, dovedesc o deosebită erudiţie patristică.

În această epocă, după ce slavii primesc creştinismul şi sunt pacificaţi, în Bizanţ se poate identifica acţiunea de afirmare a literaturii patristice spre Occident. Nu este vorba de o simplă difuzare a scrierilor Sf. Părinţi, ci de organizarea la Bizanţ a unor misiuni trimise în Apus, având loc simultan o mişcare-replică dinspre Apus spre Răsărit.[30]

În secolul al XII-lea sunt difuzate în Occident scrierile mai multor Sfinţi Părinţi Răsăriteni. Patrologii Occidentali au subliniat faptul că procesul de îmbogăţire patristică în Apus, încetinit relativ în secolele X-XI, a fost reluat cu tenacitate şi într-un ritm mai alert la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea, continuând până în secolul al XIII-lea.

---

27 Ibidem, p. 324.

28 Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul al XVII-lea*, Craiova, 1983, p. 102.

29 J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, Bruxelles-Paris, 1947, p. 238.

30 Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 109.

După etapa de redescoperire a valorilor spirituale răsăritene s-a lansat în Apus formula potrivit căreia Sfinții Părinți „non sunt adversi, sed diversi".[31]

În secolul al XII-lea pătrunde în Apus opera Sfântului Ioan Damaschinul datorită juristului Burgundio de Pisa, călător la Constantinopol, care o traduce între 1148—1150. Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul ajung astfel să fie reproduse aproape în întregime în lucrarea lui Petru Lombardul **Liber Sententiarum.**

„Renașterea" secolului al XII-lea nu este un fenomen de cultură izolat, ci dimpotrivă generalizat atât în Europa Răsăriteană cât și în Europa Apuseană. În ceea ce privește înflorirea culturală din Apus, ea a fost mult mai discutată și mai analizată decât cea răsăriteană. Amândouă fenomenele sunt egale în importanță și asemănătoare în circumstanțe, manifestându-se concomitent cu apariția unui sistem ideologic propriu aristocrației laice și cu conștientizarea progresului. Cele două renașteri se caracterizează prin importanța patronajului. Surplusurile rezultate din exploatarea seniorială au fost folosite în parte pentru creații culturale. Înaltele pături sociale acordă o atenție deosebită educației, membrii lor dorind să apară ca „litterati", pe lângă afișarea rangului și bogăției proprii. Apare o nouă audiență, generată de ceea ce poate fi numită „cultură de Curte".

Procesul de dezvoltare pe care-l numim „Renașterea" secolului al XII-lea, nu poate fi disociat de îndelunga mișcare de progres material ce a avut loc în acel timp în întreaga Europă. Această mișcare nu are început și nici sfârșit, așa cum nu au nici „renașterile" ulterioare.

O osmoză între religie și cultura laică este accentuată pe tot parcursul acestei renașteri, când se înnoiesc muzica și arta, ornamente ale sărbătorii liturgice. La rândul lor acestea se reflectă în împodobirea sărbătorilor mondene, incitând la schimbarea decorului acestora. Prin „exemplu", prin structura și conținutul predicilor ținute în fața auditoriului de curte, mecanismele logice ale gândirii savante, informația desprinsă din natură și din istorie, sunt comunicate gândirii laice. Este îndreptățită astfel judecata potrivit căreia „Renașterea" secolului al XII-lea a parvenit în primul rând prin formele predicii religioase, îmbogățind domeniile științelor umaniste, mai ales în aria literaturii și a istoriei.

Pr. Drd. PAPARĂ DAN

31 J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 234.

ELEMENTE DE ANALIZĂ A MITULUI

O analiză completă a mitului este imposibil de făcut: pe de o parte, datorită multitudinii miturilor existente în toate tradițiile religioase și laice, pe de alta, datorită multiplelor simboluri, alegorii și elemente care alcătuiesc mitul.

Mitul se înscrie în istoria civilizației ca un arhetip cultural și ca o modalitate de manifestare a spiritului uman. Dar el postulează și o capacitate de prefigurare a existenței înfățișată alegoric și simbolic, fie sub forma lucrurilor sensibile fabulizate, fie sub haina elementelor transumane și sacre. De aceea trebuie o mare atenție în analiza mitului, pentru că e foarte important să se știe unde începe și sfârșește fantezia ori reflectarea vreunui adevăr, apoi, ce și cât e istorie sau realitate sau ficțiune.

În ce privește geneza mitului se remarcă complexitatea cauzelor care-l compun. Aceste cauze adesea se suprapun cu multe reale sau locale, ori, pur și simplu, cu o amintire din strămoși înfiptă adânc în obiceiurile unui popor, arătând firul generațiilor sau existența unui fapt autentic ce a avut loc odinioară.

Mitul se deosebește de legendă, care e o povestire în proză sau versuri ce conține elemente fabuloase, dar brodată pe fondul unui motiv istoric sau mitic.

Mitul este o povestire cu privire la o istorie sacră, o narațiune despre unele evenimente care au avut loc în timpuri primordiale, în timpul începuturilor, descriind implicațiile sacrului din care ia naștere realitatea. Mitul descrie o istorie sacră care ne introduce în cauzalitatea cosmogonică și metafizică, în perioada începuturilor, când s-a pus temelia lumii. Istoria sacră exprimată în mit devine prototipul și cauza istoriei umane.[1]

Mitul prezintă o structură eterogenă și se exprimă indirect prin simbol și alegorie înfășurate uneori în pânza ficțiunii sau reprezentărilor religioase.

Privind analiza, funcția și valoarea miturilor, au fost preocupați aproape toți istoricii religiilor. Ei au scos în evidență valențele axiologice ale mitului, au analizat funcțional mitul, au arătat aspectele metafizice ale mitului și au încercat descoperirea originii miturilor. Fiecare

---

1 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, trad. Paul D. Dinopol, ed. Univers, București, 1978, p. 56 sq.

şi-a adus o contribuţie la descifrarea şi înţelegerea universului mitologic.

Mitul este purtător de semnificaţii religioase. În el rezidă forme de cult, de ritual şi credinţe legate de perioada şi conştiinţa comunităţii umane într-un anume timp. Bronislaw Malinowski afirma că, la originea sa, mitul răspunde unor nevoi ale practicii sociale, inclusiv ale unor practici cu caracter religios, ce făceau parte organică din viaţa omului primitiv.[2]

Naraţiunea mitică a însemnat un pas înainte în dezvoltarea gândirii umane, în perfecţionarea operaţiilor logice şi a puterii de înţelegere. Gândirea omului primitiv acordă, cu uşurinţă, atribute şi valenţe predicative unor lucruri, fiinţe şi fenomene prin comparaţie şi extindere. Unii istorici ai religiilor au susţinut că aceste fenomene au alimentat formele primitive ale religiei.[3]

Mitul îndeplineşte funcţii polivalente. În unele mituri se pot desprinde idei preţioase asupra operei şi civilizaţiei unei comunităţi sociale, asupra spiritului şi creativităţii sale. Nu e greu de descifrat nici stadiul social-economic de dezvoltare a unei comunităţi, nici aspiraţiile purtate în simboluri adecvate năzuinţelor ce-au decurs din condiţiile de viaţă spirituale şi materiale.[4] În acest context, mitul se poate înscrie şi integra, cu depline temeiuri, altor forme prin care conştiinţa vorbeşte despre sine şi despre lumea înconjurătoare, dovedind natura şi semnificaţia mitului şi forţa mesajului său de idei.

Proiectarea într-o lume mitico-religioasă nu înseamnă părăsirea lumii reale, ci integrarea în această lume, pe căi ocolite, într-un plan mult mai larg, care să permită o valorizare, nu atât a individului, cât a problematicii existente a organismului social.[5]

De cele mai multe ori în mit expresia figurativă înlocuieşte, cu succes, conceptul raţional. Simbolul şi alegoria fac corp comun cu ideea pe care vor s-o reprezinte şi, pe care, de cele mai multe ori, o ascund.

Mitul nu se reduce la simbol sau alegorie. Simbolul nu reprezintă decât imaginea mută, o emblemă care prefigurează mesajul de idei în câteva structuri. Simbolul reprezintă, într-un anumit fel, esenţa şi motivaţia întregii naraţiuni mitice. Simbolul ascuns sub naraţiune şi alegorie, învăluit în elemente imaginative şi, uneori, fictive, se realizează treptat ca purtător al unor informaţii.

Deşi în mit abundă elemente cosmice sau terestre, deşi alegoric îmbracă forme fitomorfe şi zoomorfe, totuşi, în ultimă instanţă, conţinutul mitului îmbrăţişează universul uman, în care marile visuri, virtuţi

---

2 Bronislaw K. Malinowski, *Mythe in Primitive Psychology*, New York, 1955, pp. 30—50.

3 Amintim pe Fr. Max Müller, James G. Frazer, Edward B. Taylor, Robert Marett, Auguste Comte, ş.a.

4 Vezi Candido Mendes, *Le mythe du developpement*, Ed. du Seuil, Paris, 1978.

5 Vezi Roger Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, Gallimard, Paris, 1938.

sau neîmpliniri ale omului se împletesc cu lecţii morale de o mare profunzime şi înţelepciune.[6]

În mit se îngemănează pasiunile şi aspiraţiile umane, în forme eroizate sau sacralizate, cu sentimentele de ură sau răzvrătire, de preamărire şi binecuvântare, dând, prin acestea, mitului o funcţie normativă şi ideologică.

Sentimentul imperfecţiunii umane şi al nedreptăţii sociale îşi găseşte expresia în mituri a căror funcţie este menită să sugereze căile şi formele de îndreptare a vieţii. Deşi, rareori sunt date soluţii viabile pentru perfecţionarea condiţiei umane, ele vizând, îndeosebi, aspecte moralizatoare cu conţinut de precept religios, totuşi nu se poate nega prezenţa unor frământări din viaţa reală, gândindu-ne că, în însăşi comportamentul şi dialogul zeilor, se exprimă, adesea, omul cu năzuinţele lui.

De cele mai multe ori, ideile degajate de simbol şi alegorie se condensează într-o paradigmă asupra căreia omul este chemat să mediteze, pentru a vedea în ce măsură aceasta poate constitui un model. În acest sens Mircea Eliade afirma: „Mitul este, prin el însuşi, o garanţie a fericirii şi moralităţii. Funcţia sa este de a releva modele, de a furniza semnificaţii asupra lumii şi asupra existenţei umane".[7]

Când se narează un mit, se reactualizează, într-un anume fel, timpul sacru în care s-au petrecut evenimentele relatate. Tocmai din acest motiv, în societăţile tradiţionale, miturile nu pot fi povestite oricând şi oricum, ci numai în perioade sacre, înainte sau după ritualuri. Se consideră că mitul se întâmplă într-un moment fără durată, aşa cum unii mistici şi filosofi îşi prezintă eternitatea.[8]

Prin simpla narare a unui mit, timpul profan este simbolic abolit, iar povestitorul şi ascultătorii sunt proiectaţi într-un timp sacru şi mitic.

Pentru indivizii tradiţionali miturile sunt adevărate, deoarece sunt sacre. Recitând sau ascultând un mit, se reiau legăturile cu sacrul, cu realitatea, depăşindu-se condiţia profană. Mitul îi proiectează pe ascultători într-un plan supraumán şi supraistoric, care le îngăduie să se apropie de o realitate cu neputinţă de atins în planul existenţei individuale profane.[9]

Mitul exprimă un secret păstrat de sursa care-l conţine, care conduce la hotarele oamenilor şi ale zeilor. Evidenţa sa se opune asigurărilor raţiunii. S-a căutat, de multe ori, sensul acestor naraţiuni, dar s-a ajuns ca ele să fie descalificate sau numite fabule şi ficţiuni.

Sociologia, etnologia, antropologia, psihologia, filosofia şi Istoria religiilor au cercetat amănunţit miturile. Interpretarea lor tinde să le confirme importanţa pentru înţelegerea şi aplicarea lor în societate şi

---

6 Vezi miturile antice: al lui Prometeu, Heracles, Eumenide, Sisif, ş.a.

7 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 177.

8 Vezi idem, *Le Mythe de l'Eternel Retour: Archétypes et Répétitions*, Gallimard, Paris, 1949, p. 83 sq.

9 Vezi idem, *Imagini şi simboluri*, trad. Alexandra Beldescu, ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 71—73 sq. şi Heinrich Zimmer, *Mituri şi simboluri*, trad. Sorin Mărculescu, ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1983.

religie. Această interpretare plasează naraţiunile mitologice pe principiul unei perfecţionări spirituale.

Diverşi sociologi şi psihologi au abordat mentalitatea primitivă, estimând că miturile ar putea fi dovezi ale unei funcţiuni arhaice indispensabile oricărui om. Pentru a le cunoaşte este necesară surprinderea şi izolarea formelor culturii, care relevă singura lor raţiune, de a raporta miturile la o manieră originală, de a sesiza şi organiza experienţa umană în imediabilitatea sa.

Cercetările lui Louis Lévy-Bruhl fac din mit o legătură între raţional şi supranatural prin intermediul unei experienţe de participare mistică. Mitul apare ca o gândire completă sau, cel puţin, suficientă, cu caracter prelogic, influenţând mentalitatea primitivă. Apoi, apare ca descoperitor natural al unei componente a spiritului susceptibil de a coexista cu formele logice ale gândirii.[10]

În ce priveşte funcţionalitatea mitului, Bronislaw Malinowski subliniază că, ceea ce este interesant la un mit, nu este să-l explici printr-o manieră de a răspunde la o întrebare de ordin ştiinţific, ci de a întări practicile culturale şi credinţele religioase prin maniera suprapunerii naturale. Miturile aparţin vieţii sociale a primitivilor. Ele sunt şi baza necesară conservării etniei.[11] Acest aspect funcţional, bazat pe observaţiile făcute la populaţiile tribale contemporane din Oceania, fereşte mitul de orice reducere a lui la o simplă afirmaţie. Însă se pune întrebarea: dacă are ca funcţie asigurarea coerentă a unei colectivităţi, ce devine când apar instituţiile şi ideologiile? Nu devine inutil?[12]

Şcoala franceză, care a studiat miturile africane, a observat o funcţie artistică de reconstrucţie în mit. Un joc de imagini şi numere, de forme şi culori, de metafore, de maxime, de naraţiuni exemplare, fac să iasă în evidenţă corespondenţele şi antagonismele unei logici de iniţiere, căci mitul vitalizează o exigenţă de realizare colectivă. El acţionează în imaginaţie, prin gest şi cuvânt, în sânul unei tradiţii. Funcţia practică şi poetică este reînnoită simbolic de cercurile vieţii obişnuite.[13]

Antropologul Claude Levi-Strauss a găsit instrumentele analizei lingvistice a mitului. Jocul semnelor verbale, etapele sistemului lingvistic, deşi sistemul este considerat închis, au servit la interpretarea logicii angajată în funcţionalitatea mitului. Aranjamentul elementelor mitului face să apară miturile-temă, ca structuri permanente ale gândirii primitive. Pe baza miturilor triburilor americane, a ajuns la concluzia că orice mit provine de la evaluarea conştiinţei unor opoziţii oarecare şi tinde către medierea lui progresivă.[14]

După Carl Gustav Jung, mitul exprimă arhetipuri fixate în, ceea ce el numeşte, „inconştientul colectiv". Înţelegerea miturilor presupune abor-

10 Vezi Louis Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde des Australiens et des Papous*, Paris, 1936.

11 Vezi Bronislaw K. Malinowski, *op. cit.*, pp. 45—51.

12 Aşa gândea Émile Durkheim în *Formele elementare ale vieţii religioase*, trad. Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, ed. Polirom, Iaşi, 1995.

13 Vezi miturile de iniţiere ale triburilor africane.

14 Vezi Claude Levi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. J. Peckher, ed. Politică, Bucureşti, 1978.

darea inconștientului colectiv, sau a acelui depozit informațional și revelațional, în care se recunoaște umanitatea ca ansamblu al tuturor indivizilor. Accesul la acest depozit se face prin intuiție, care poate fi definită ca o experiență personală, o iluminare bruscă, o informație apărută spontan, o certitudine interioară dificil de comunicat.[15]

Mitul este o călăuză prin istorie, pentru că, plecându-se de la dorința de a cunoaște adevărul istoric, se tinde către conștiința că există un adevăr extra-istoric.

Abordarea mitului într-o formă exclusiv intelectuală prezintă o insuficiență, anume, aceea că mitul nu e doar rodul minții, ci și al trăirii, al simțirii metafizice, iar acest gen de trăire, specific umană, dovedește niște profunzimi greu de conceptualizat. Mitul este o permanentă a naturii spirituale a omului și apare ca un mister.[16]

Pentru a înțelege mitul este necesară o hermeneutică totală, metodă folosită de Rudolf Otto și Mircea Eliade. Astfel, trebuie să se țină seama de rădăcinile divine ale mitului,[17] în așa fel, încât să nu fie rupt de unitatea sa principală și, implicit, de fondul său metafizic originar. Mitul nu poate fi arhetipal în sens absolut, pentru că e efect și nu cauză. Reducând valoarea mitului la confirmarea prin ritualuri, scăpăm din vedere tocmai esențialitatea lui, care-l face a fi o replică a divinului, și-l înnodăm spațial și temporal de lumea prototipurilor terestre.

Mitul se exprimă prin mit. El este propria lui justificare și finalitate. Esența antinomică a mitului îl face nedefinibil. Mitul este intrinsec, în rădăcina lui, este inefabil. Aventura exprimării lui duce, de multe ori, la contraziceri în termeni. De aceea este mult mai indicat să spui ce nu este mitul, decât ce este, pentru că esența lui este în uimire, iar uimirea demonstrată își pierde calitatea. Și, de multe ori, ceea ce în mituri apare neverosimil, poate constitui tocmai deschiderea căii ce duce spre adevăr. Apoi, cu cât mai paradoxală apare enigma, cu atât mai puternic devine îndemnul ca să trudim la căutarea adevărului. Chiar Platon și Aristotel au afirmat că în uimire poate sta adevărul și iubitorul de înțelepciune este obligat să-l caute.

Deși, în esență, mitul nu poate fi definit, cea mai bună definiție se găsește la Ananda Coomaraswamy: mitul „este adevărul penultim față de care orice experiență este un reflux temporal".[18] În acest sens putem privi și mai bine misterele lumii antice, care au fost forma de trăire mistică a miturilor. De aceea, în mistere nu găseau fața zeului decât cei cu înalta calitate de pătrundere și trăire, și, ceea ce ei trăiau, rămânea secret. Nu era permis să formulezi acel secret nici în ceremoniile sacre, ci trebuia păstrat în străfundul ființei celui ce-l deținea.

15 Vezi Carl Gustav Jung, *L'home a la decouvert de son âme: structure et fonctinnement de l'inconscient*, trad. R. Cohen-Salabelle, Ed. du Mont-Blanc, Geneve, 1946.

16 Vezi Luc Benoist, *Signes, Symboles et Mythes*, PUF, Paris, 1991.

17 Vezi Al. H. Krappe, *La genese des mythes*, Payot, Paris, 1938.

18 Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943, p. 7.

*
* *

Nu acelaşi lucru s-a întâmplat în lumea modernă şi contemporană, unde mitul funcţionează într-un cadru socio-cultural secularizat. Este evidentă tot mai mult o efervescenţă mitologică care n-a încetat să fie acompaniată de politicile bulversante ale ultimelor două secole ale istoriei europene. Şi aceasta constă în anunţarea unei conspiraţii malefice, tinzând să supună popoarele dominaţiei forţelor obscure, şi anunţând imaginea unei epoci de aur pierdută în care exista adevărata fericire, imaginea unei revoluţii salvatoare permiţând omenirii să intre în ultima fază a istoriei, asigurând pentru totdeauna domnia dreptăţii şi chemarea unui „salvator" sau „restaurator" al unei noi ordini şi „cuceritor" al unor noi grandori. Aceste teme se găsesc, mai mult sau mai puţin, ori mai discret prezente, în planurile ascunse ale câtorva dintre doctrinele secolului nostru. În ele se găsesc originea şi explicaţia puterii lor atractive.[19]

Aceste mituri nu se constituie, în ele însele, ca un sistem de credinţe coerent şi complet. Ele nu-şi reclamă nici o altă legitimitate, decât aceea a simplei afirmaţii şi nici o altă logică, decât a simplei dezvoltări. Istoria arată că oricare din aceste mituri pot da naştere punctelor celor mai opuse ale orizontului politic, putând fi clasificate de dreapta sau de stânga, după oportunitatea momentului. Astfel, mitul politic poate fi definit ca fabulaţie, deformare sau interpretare incompletă a realului. Ca povestire legendară, el exercită o funcţie explicativă, furnizând ceva pentru înţelegerea evenimentelor din prezent. De aceea ocupă un rol major în revoluţii.[20]

Miturile politice se suprapun, se întrepătrund sau se pierd, uneori, unele în altele. O reţea subtilă şi plină de legături de complementaritate nu încetează să menţină între ele puternice tranziţii şi interferenţe. Foarte rar este cazul când mesianismele revoluţionare nu s-au hrănit dintr-o viziune a imaginilor viitoare cu referinţe la trecut. Apoi, tema „salvatorului" providenţial apare totdeauna asociată cu simboluri. „Salvatorul" este asociat permanent cu imaginile luminii. Denunţarea mitului, care devine esoteric, înseamnă trădare. Ori, în zilele noastre, există tocmai o astfel de mitologie esoterică a mişcării holistice.[21] Astfel omul modern dispune de o mitologie camuflată şi de ritualuri desacralizate, unde politica devine un fel de religie în stat. Chiar procedurile electorale legate de ideologia democratică comportă secvenţe ritualizate şi simbolice de acest gen, iar grupările de factură religioasă nu iau forma unor mişcări politice, ci devin asociaţii puternice, care, sub masca pacifismului şi fraternităţii, cuceresc puterea şi înving reli-

---

19 Vezi Alfred Sauvy, *Mythologie de notre temps*, Payot, Paris, 1965, şi George Dorfles, *Mythes et rites d'aujourd'hui*, Plon, Paris, 1975.

20 Vezi Raoul Girardet, *Mythes et Mythologies politiques*, Ed. du Seuil, Paris, 1986; André Reszler, *Mythes politiques modernes*, PUF, Paris, 1981; Henry Tudor, *Political Myth*, Pall Mall, London, 1972.

21 Vezi Bruno Würtz, *New-Age, paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timişoara, 1992.

gia. Ori „omul nou“ şi „noua generaţie“ tocmai sub această mască se ascunde. Şi, astfel, mitul devine ideologie misterică.

* * *

Termenul grec mythos este folosit în sens negativ în Noul Testament, cu sensul de fabulă, basm. În general Sf. Ap. Pavel condamnă basmele neamurilor (I Timotei 1 : 4; II Timotei 4 : 4; Tit 1 : 14), ca şi Sf. Ap. Petru (II Petru 1 : 16). Sfinţii Părinţi folosesc termenul grec pentru a descrie istoriile zeilor din mitologia greco-romană. Dar Sf. Justin[22] şi Origen[23] respectă miturile folosite de Platon pentru a face cunoscute înţelesurile unei teme tratate. Critica Părinţilor şi scriitorilor bisericeşti este privind mitologia greco-romană cu eroi şi semizei, considerate fabule fără consistenţă, pe care tradiţiile greco-romane le-au oferit oamenilor.

Filosofii raţionalişti din secolul al XVIII-lea au returnat termenul „mit“ împotriva creştinismului.

În secolul al XIX-lea, raţionaliştii protestanţi liberali au considerat mitul o creaţie imaginară de care trebuie să fie debarasată dogma pentru a i se reda raţionalitatea sa. Aşa s-a ajuns la demitologizarea Bibliei.

Problematica mitului şi-a schimbat puţin forma odată cu apariţia etnologiei, sociologiei, psihanalizei şi fenomenologiei religiilor, care au scos în evidenţă rolul esenţial al miturilor ca expresie de gândire, de reflectare asupra existenţei şi a sentimentului religios în diferite etape culturale ale omenirii.

Reacţia scriitorilor sfinţi ai Scripturii şi patristicii faţă de mitologiile politeiste este firească, pentru că ele contrazic unicitatea lui Dumnezeu. Ei folosesc simboluri, analogii şi metafore pentru a vorbi despre Dumnezeu şi despre raportul dintre om şi Dumnezeu. Într-un mit se poate întâmpla orice, în Scriptură fiecare eveniment descris are o valoare istorică şi priveşte mântuirea.

Foarte grav este faptul că activitatea Mântuitorului Hristos este evaluată mitologic, considerându-se că în El s-a împlinit perfect „mitul Salvatorului“, topindu-se şi dispărând toate miturile salvării. Dar, în lumea modernă şi contemporană, toţi fondatorii sectelor mesianice şi de factură orientală se autointitulează „salvatori“, ignorând sau negând opera de mântuire a lui Hristos.

Mişcarea holistă foloseşte „mitul Unităţii“, care se împlineşte în persoana unui lider mondial şi se va instaura o unică ordine mondială, o unică formă de conducere, un unic control economic, o unică religie, etc. Această unitate globală neagă valorile culturale şi religioase, devalorizează omul şi stabileşte un contract între om şi Dumnezeu. Se merge până la federalizarea lumii, iar distrugerea e considerată ca necesară pentru transformare.[24]

---

22 Sf. Justin, *Dialog cu iudeul Trifon*, trad. Olimp Căciulă, în PSB, vol. 2, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, pp. 89—266.

23 Origen, *Contra lui Cels*, trad. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 9, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1984.

24 Vezi Bruno Würtz, *op. cit.*

Pentru un cercetător neavizat, realitatea „mitului Unităţii" este încurajatoare şi-l expune unei aventuri cu puţine şanse de reuşită.

De aceea, în explorarea unui astfel de domeniu — cel mitologic — e nevoie de multă atenţie, studiu, intuiţie şi obiectivitate. Realitatea mitică e ceva care scapă întotdeauna raţionalului. Mitul trebuie abordat în forma lui vie, printr-o adeziune de credinţă, prin angajarea sensibilităţii şi a intuiţiei, pentru a fi în măsură să înţelegem şi să exprimăm realitatea lui profundă. Văzut din exterior, mitul riscă să ne ofere doar o imagine goală. El nu poate fi înţeles decât dacă e trăit şi actualizat într-o viaţă spirituală şi printr-un mod intuitiv de percepere.

În dorinţa de a cunoaşte şi înţelege funcţia mitului de-a lungul timpului, vom găsi părţi pe care nu le vom putea forţa şi praguri peste care nu vom trece.

Pr. Drd. VASILE POP

PRINCIPIUL „RECAPITULĂRII ÎN HRISTOS“ ÎN TEOLOGIA ŞI PRACTICA MISIONARĂ ORTODOXĂ

1. „RECAPITULAREA“ — „(RE)ADUNAREA TUTUROR ÎN HRISTOS“ (Efes. 1, 10)[1]

Începută la Întrupare, continuată prin Răstignire şi Înviere, recapitularea tuturor în Hristos este plinită la Parusie, atunci când Fiul lui Dumnezeu va veni în plină slavă pe norii cerului (Mt. 24, 30), ca să completeze istoria mântuirii cu „ultimele evenimente“[2]: judecata tuturor.

Ca act final al iconomiei Fiului, judecata (krisis) este confruntarea istoriei şi a omului cu dreptatea lui Dumnezeu. Hristos I-a răscumpărat pe toţi, dar aceasta nu înseamnă că toţi vor moşteni Împărăţia Cerurilor.[3] El ne-a luminat calea spre Dumnezeu, curăţindu-ne drumul de piedicile care ne erau puse înainte de puterile întunericului. Mai mult decât atât, Hristos ne dă şi putere ca să trecem de aceste piedici, după ce El însuşi le-a înlăturat pe toate una după alta: pe cea a firii prin întrupare, pe cea a păcatului prin răstignire, iar moartea prin înviere.[4]

Pe un drum pe care n-am umblat niciodată, avem nevoie de un ghid care să ne îndrume. Ghidul nostru spre Dumnezeu este Hristos. Tot ceea ce trebuie să facem noi este să-L ascultăm şi să nu ne depărtăm de El. Ascultarea este viaţă, iar neascultarea este moarte. Hristos s-a făcut **„ascultător până la moarte“** (Filip. 2, 8) pentru ca să surpe „stăpânirea morţii“. În măsura în care ascultăm pe Hristos, precum şi Hristos a ascultat de Tatăl, vom avea viaţă din Viaţa Lui şi vom putea trece prin înviere la viaţă. Dacă nu-L ascultăm, ne despărţim de El şi putem fi doborâţi de moarte înainte de a o doborî noi pe ea, căci firea necurăţită aduce păcatul, iar păcatul necurăţit aduce moartea înainte de moarte.

---

1 „Anakephalaiôsasthai ta panta en tô Hristô“, „*recapitulare* omnia in Christo“ — Nestle-Aland, *Novum Testamentum - Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 504.

2 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, cap. XXIII. Împărăţia lui Dumnezeu. Recapitularea tuturor în Hristos. Eshatologia II; Ed. Universităţii „Lucian Blaga“, Sibiu, 1996, p. 234.

3 Sf. Ap. Pavel nu vorbeşte aici despre *restabilirea tuturor* (apokatastasis tôn pantôn) cum a fost înţeleasă de Origen şi de Sf. Grigorie de Nyssa, ci vorbeşte despre lucrarea curăţitoare a Mântuitorului Hristos — vezi Prof. N. Chiţescu, *Teoria recapitulaţiunii la Sf. Irineu*, în „Studii Teologice“, I, 1938-1939, p. 120.

4 Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, III, 2, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1997, p. 98.

Neascultarea noastră înmulţeşte neascultarea lui Adam, iar dacă neascultarea lui Adam a introdus moartea în lume, neascultarea noastră înmulţeşte moartea în lume. Trimitem urmaşilor noştri urmările neascultărilor noastre; le trimitem păcatele noastre. După ce ei vor scăpa de propriile lor păcate, vor descoperi în străfundurile fiinţei lor moştenirea nevăzută pe care le-am transmis-o.

Tot aşa, ascultarea noastră de Dumnezeu aduce bucurie urmaşilor noştri, care se pomenesc mai aproape de Dumnezeu.

Fiecare om imprimă naturii umane amprenta sa proprie. Şi nu sunt două amprente identice, dar este o singură natură umană. Astfel fiecare om îşi aduce contribuţia sa de bine sau de rău la natura umană; fiecare om „recapitulează" în bine sau în rău natura umană — dar recapitularea făcută de un om oarecare este nedeplină faţă de recapitularea ce a fost făcută odată pentru totdeauna de către Fiul lui Dumnezeu.

Omul, indiferent cine ar fi el, cunoaşte binele, dar cunoaşte şi răul, şi are nevoie de o creştere duhovnicească pentru a trece de la rău la bine: **„căci** — spune Sf. Ap. Pavel — **nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc"** (Rom. 7, 19).

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, cunoaşte numai binele. Nu cunoaşte răul pentru că acesta îşi are fiinţa undeva în afară de El. Îl cunoaşte cum se manifestă, dar nu îl recunoaşte ca fiind al Său, ca fiind săvârşit de El: **„Cine din voi mă va vădi de păcat?"** (In. 8, 46). De aceea, recapitularea făcută de Iisus Hristos este net superioară oricărei recapitulări omeneşti şi spre deosebire de aceasta, este făcută o dată pentru totdeauna, adică are o valoare universală.

Dar ce se înţelege prin recapitularea în Hristos?

„Recapitularea în Hristos" este un termen iniţiat de Sf. Ap. Pavel în Efes. 1, 10 (**„toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi** *adunate* — anakephalai — **în Hristos"**),[5] reluat de Sf. Irineu de Lyon şi înscris în patrimoniul teologic al Sfintei Biserici. „Anakephaleosis" derivă din kephalaion şi înseamnă: rezumat, punct sau vârf în care se rezumă, se readună ceva. Prepoziţia ana, ca şi în alte cazuri (anamnesis — anamneză — în sens de re-actualizare, de scoatere la lumină a memoriei ontologice), dă viziunii o profundă perspectivă.[6]

Pentru o înţelegere mai bună a acestui termen, trebuie să spunem ce anume este recapitulat de către Hristos. **Sf. Ioan Damaschin** ne ajută în cunoaşterea acestei taine, spunând: **„Domnul asumă firea umană în totalitatea ei, nu însă şi toate ipostasele"**. Adică Mântuitorul nostru Iisus Hristos nu ni se substituie subiectiv, nu anulează persoana în unicitatea ei.[7] Firea umană este asumată de Persoana divină a Mântuitorului Hris-

---

5 În ediţia sinodală a Bibliei (1993) termenul este tradus prin *unire:* „ca toate să fie iarăşi unite în Hristos". Î. P. S. Bartolomeu Anania l-a tradus prin *adunare*, care este mai apropiat de sensul cuvântului *recapitulare.* Vezi Bartolomeu Valeriu Anania, *Noul Testament comentat*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1993, p. 329.

6 Păr. Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991, pp. 172—173.

7 *Ibidem*, p. 176.

tos și este îndumnezeită, dar persoanele umane tind, prin voință liberă, spre îndumnezeire.

Prin Întruparea Sa, Hristos nu anulează persoana și nici libertatea Fecioarei Maria. Am putea spune că nici un copil prin naștere nu anulează libertatea maicii sale, dar aici fiind vorba de venirea în lumea noastră a Fiului lui Dumnezeu, trebuie să spunem că Dumnezeu, Creatorul omului, S-a făcut **„asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-se ca un om“** (Filip. 2, 7), dar fără să anuleze libertatea acestuia.

Fecioara Maria are în continuare libertate de acțiune pe care o orientează în mod voit numai spre bine. Ea este aleasa lui Dumnezeu din tot poporul ales; ea este pârga tuturor ostenelilor noastre în bine.

În însuși trupul Fecioarei, locaș al întrupării lui Dumnezeu-Cuvântul, e pus începutul recapitulării; e aici prezentă rădăcina umanității noastre, care organic e una. Încă în acest vas sfânt devenim virtual un trup cu Hristos. Maica Domnului e deja chipul Bisericii, **„Cortul lui Dumnezeu cu oamenii“** (Apoc 21, 3).[8]

Icoana Maicii Domnului numită „Mai cuprinzătoare decât cerurile“ (Hê platêtera tôn ouranôn), deoarece este „Cuprinderea Celui Necuprins“ (He Chôra toû achôristou) - ni-L arată pe Hristos nu în brațele Fecioarei Maria, ci în dreptul pântecelui celei pline de har, ca pe o pecete a Duhului Sfânt care ne descoperă **„taina cea din veci ascunsă și de îngeri neștiută“**[9]: unirea între Dumnezeu și om. Maica Domnului este cu mâinile ridicate la rugăciune, binecuvântând „Împărăția Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt“, Care și-a făcut locaș în ea, iar Fiul său nu este Pruncul care privește spre Mama Sa, ci Judecătorul Hristos, Care cu o mână ține cartea cu cele șapte peceți, iar cu cealaltă îi binecuvintează pe cei aleși ai Lui.

Aceasta este icoana care ne descoperă taina recapitulării în Hristos. Este unit acum începutul cu sfârșitul, Întruparea cu Parusia, făcându-ne să înțelegem că toate celelalte evenimente din iconomia mântuirii noastre: răstignirea pe cruce, pogorârea la iad, învierea din morți, înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui sunt cuprinse în cercul care Îl înconjoară pe Hristos — Judecătorul nostru.

Sf. Irineu de Lyon ne dezvoltă înțelegerea tainei, spunând că: *„Hristos a recapitulat în Sine lungul șir al oamenilor“*.[10] Fiul lui Dumnezeu se face Fiul Omului și Frate al nostru. Ca Fiu al lui Dumnezeu este fără de păcat, dar ca Fiu al Omului și Frate al nostru „a luat fărădelegile noastre asupra Lui“ (Is. 53, 11). Nepăcătos și totuși purtând păcatele întregii lumi — aceasta este marea antinomie, marea taină a solidarității lui Iisus cu noi.[11]

Sf. Evanghelist Matei care dă o genealogie pe linia neamului ales, amintește în afară de Maica Domnului, patru femei: Tamara, Rahav, Rut

8 *Ibidem*, p. 173.

9 *Troparul Născătoarei de Dumnezeu*, glas 4, în Octoihul Mic, Tipografia Eparhială, Sibiu, 1991, p. 93.

10 *Adversus Haereses*, III, 18, 1, PG 7, 933 — text trad. de Păr. Galeriu, *op. cit.*, p. 176.

11 Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 277.

și Batșeba, a căror condiție pare să arunce o umbră asupra calității de „ales". Hristos însă, nu asumă în lume o natură primordială abstractă, desprinsă de contextul istoric. Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său **„într-un trup asemănător cu acela al păcatului"** (Rom. 8, 3), în care **„a suferit[12] cu noi în slăbiciunile noastre, întru toate ispitit în afară de păcat"** (Evr. 4, 15), dar pentru a **„osândi păcatul în trup"** (Rom. 8, 5); cuprinde totul pentru a mântui totul.

Sf. Ioan Damaschin și **Sf. Irineu de Lyon** ne arată că este o dublă dimensiune a recapitulării omului în Hristos: dimensiunea verticală a unirii omului cu Dumnezeu, și dimensiunea orizontală a unirii Cuvântului cu Adam prin identitatea trupului lor.[13] Această din urmă dimensiune nu se limitează numai la Adam, ci la toți aceia care sunt din Adam. Este de altfel chipul crucii: Hristos pe cruce îi îmbrățișează pe toți fiii lui Adam, urcându-i la cer, unde natura umană a fost învrednicită să stea de-a dreapta lui Dumnezeu.

Putem spune că orice act din iconomia mântuirii noastre înfăptuit de Hristos este un act al recapitulării. De aceea, răstignirea pe cruce, sau pogorârea la iad, sau învierea din morți, cuprind în sine și întruparea, dar și parusia: întruparea — văzută ca o primă venire a Fiului lui Dumnezeu în lume, față de parusie — care este socotită a fi a doua venire a Domnului Hristos.

Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu S-a unit cu neamul omenesc pe care l-a făcut locaș al dumnezeirii. Înainte de Întrupare locașul lui Dumnezeu era templul din Ierusalim. Acesta avea aceeași funcție pe care o îndeplinește astăzi Biserica: aceea de a-i aduna pe toți credincioșii la un loc.

A fi credincios înseamnă a asculta de cineva. A fi credincios templului însemna a asculta de Dumnezeu care „locuiește" în templu, iar a fi credincios Bisericii înseamnă a asculta de Dumnezeu care „locuiește" în Biserică. Ascultarea implică și o așteptare care de fiecare dată este răsplătită. Cei credincioși din templu așteptau venirea unui Răscumpărător (Fac. 3, 15) care să-i mântuiască, iar cei credincioși din Biserică așteaptă venirea unui Judecător care să le răsplătească ascultarea.

Deosebirea dintre templu și biserică este una de ordin calitativ. Este de fapt o petrecere a lui Dumnezeu cu oamenii care a cunoscut în timp diferite grade de manifestare. Nu templul sau biserica îi face pe oameni să fie credincioși. Lucrul acesta ni-l arată faptul că până la zidirea unei „case" în care să „locuiască" Dumnezeu, oamenii credincioși Lui trăiau precum cei ce aveau templu. La fel credincioșii care au o biserică, pot să

---

12 „Simpla noastră prezență ca om între oameni o simțim ca o participare la vina păcatelor ce le săvârșesc alții... Există o apropiere, o împletire, o comunicare ascunsă și o intimitate mai profundă decât ne putem da seama între înșii în care se actualizează natura umană. Pe măsură ce devenim mai capabili să sesizăm apropierea între noi și semenii noștri, ni se descoperă și solidaritatea noastră cu păcatele lor" — vezi Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 278—279.

13 Ysabel de Andia, *Homo vivens — Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris, 1986, p. 163.

trăiască precum necredincioșii care nu au nici o biserică, sau credincioșii care nu au o biserică (cei care trăiesc în pustietăți și prin munți, prin peșteri și în închisori) trăiesc de fapt ca și într-o Biserică. De aceea, nu locul îl mântuiește pe om, ci viețuirea lui. Noi nu trebuie să ne schimbăm locul, ci modul de existență și de viață. „**Fiindcă** — zice Nicolae Cabasila — **nu noi ne-am urcat la Dumnezeu, ci El s-a coborât la noi; ne-a făcut cerești, nu mutându-ne de aici, ci rămânând noi pe loc; a pus în noi viața din cer nu ducându-ne la cer, ci aplecând și coborând la noi cerurile**".[14]

Toți oamenii — atât cei credincioși cât și cei necredincioși — sunt recapitulați în Hristos, dar numai cei care rămân până la sfârșit credincioși, sau cei care devin din necredincioși — credincioși, vor beneficia de recapitularea în Hristos.

Desigur, „chemați suntem toți, dar puțini aleși". „Puțini aleși", pentru că ales devine acela care răspunde chemării. „**Decizia** — spune Sf. Chiril al Alexandriei, **face din omul chemat un ales**".[15] Iisus Hristos a ales 12 apostoli, dar numai 11 dintre ei au răspuns chemării.

Alesul este deci persoana care se angajează în dialog cu glasul haric al chemării sale, al vocației sale. În acest dialog, persoana se întrupează mereu în fapte, însă vocația, idealul rămâne tot înainte, în față, ca partener neschimbat de dialog.[16]

Vocația fiecărui creștin este în Hristos. În măsura în care ascultăm de Hristos, dacă ni-L păstrăm ca partener neschimbat de dialog, ne împlinim vocația noastră în El. Cu alte cuvinte, ne recunoaștem prezenți în El și Îl recunoaștem prezent în noi.

Vocația aceasta se descoperă. Așa s-a întâmplat și atunci când Hristos și-a chemat ucenicii să-L urmeze. Ei au lăsat totul și au mers după El. Cum s-ar fi putut petrece un asemenea fapt dacă le-ar fi fost străin, necunoscut? A fost o trezire a sufletului! Prezența Lui între ei trezea o memorie originară, ontologică a propriului lor chip. De la această prezență purcede recapitularea, pe ea se întemeiază.[17]

Întâlnirea omului cu Hristos este crucială. Ea înseamnă trezirea memoriei omului. El trece (este un fel de a spune) de la memoria sa peste cea a strămoșilor săi până ajunge la memoria lui Adam. Ajungând la această memorie originară, omul își descoperă: originea, constituția și destinul său. Toate acestea pornesc din Hristos. Omul avându-și originea în Hristos, are prin urmare o constituție și un destin hristologic. Omul este „legat" de Hristos; este „chip al Chipului" (eikôn Eikônos). Persoana lui Hristos reprezintă pentru om acel „**centru de referință, de origine și de finalitate, în raport cu care se poate primi o existență nouă**".[18]

---

14 *Despre viața în Hristos*, citat de Panayotis Nellas în *Omul — animal îndumnezeit*, Ed. Deisis Sibiu, 1994, p. 107.

15 Paul Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle*, Paris, 1963, p. 61.

16 Păr. Galeriu, *op. cit.*, p. 149.

17 *Ibidem*, p. 179.

18 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice (în colaborare cu prof. Nicolae Chițescu, Isidor Todoran și Ioan Petreuță), București, 1958, p. 639.

Toate ale omului îşi au originea în Hristos: omul este raţional şi cuvântător pentru că a fost zidit după Chipul lui Hristos care e Raţiunea şi Cuvântul Ipostatic al Tatălui; omul este creator pentru că e chipul Cuvântului şi a Raţiunii Creatoare; omul este stăpân pentru că Hristos, după al cărui Chip a fost zidit, este Domn şi Împărat Atoateţiitor. Astfel, omul este responsabil pentru creaţie, ca unul ce este recapitulare şi conştiinţă a întregii creaţii, pentru că Arhetipul lui, Hristos, este Recapitularea şi Mântuitorul a toate.[19]

Întrucât conlucrează cu Dumnezeu la facerea (naşterea) omului, omul este responsabil de toţi aceia care vin după el; îi cuprinde virtual în el. Dar această responsabilitate este reciprocă întrucât cel născut este legat prin naştere de cel ce l-a născut. Cartea naşterii unui om îi cuprinde nu numai pe cei din casa lui, ci trece dincolo de ea, cuprinzând neamul şi ecumenicul. Omul nu recapitulează „o parte", ci recapitulează „totul", de aceea destinul omului este legat nu de „parte", ci de „întreg", de „tot".

Fiind plăsmuit „după chipul" lui Dumnezeu Cel infinit, omul este chemat de către propria sa natură să depăşească limitele mărginite ale creaţiei şi să se facă infinit: „mă fac tuturor toate", încât viaţa mea este viaţa lui Hristos: **„nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine"** (Gal. 2, 2).

Hristos împărtăşindu-se de ale noastre, ne face părtaşi de ale Sale: **„Căci, Fiul lui Dumnezeu de aceea s-a făcut Fiu al omului, ca să ne aducă pe noi oamenii fii ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-ne de sus în Duhul Sfânt şi introducându-ne îndată în Împărăţia Cerurilor; mai bine zis, dăruindu-Se să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru** (Lc. 17, 21), **ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum, să strigăm: «Viaţa noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu»** (Col. 3, 3)".[20]

Hristos a venit să ne readune într-unul (eis hen), să ne readune în El şi prin El cu Tatăl: **„Cine vă primeşte pe voi, pe mine Mă primeşte şi cine Mă primeşte pe Mine, primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine"** (Mt. 10, 40).

„Adunaţi" în Hristos intrăm în „relaţie" cu Dumnezeu-Tatăl: suntem „fii în Fiul"; „viaţă în Viaţa veşnică". Ajungem la viaţa corespunzătoare chemării noastre, la „viaţa veşnică", care constă în cunoaşterea lui Dumnezeu-Tatăl şi a Aceluia pe care El L-a trimis: Iisus Hristos.

Fiul este trimis de Tatăl, ca unul din Treime, ca purtător al vieţii trinitare, iar nu ca Persoană separată. Misiunea Fiului este, în esenţă, dăruirea de sine a Treimii, misiunea Treimii. De aceea, orice misiune se identifică în „numele Sfintei Treimi". Sfinţii Apostoli sunt trimişi de Fiul, dar să mărturisescă **„în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"** (Mt. 28, 19).

Trimiterea Sfinţilor Apostoli este diferită de trimiterea Fiului de către Tatăl. Fiul este trimis „pentru noi oamenii şi pentru a noastră

---

19 Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 9.

20 Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 88, în Fil. 6, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1977, p. 90.

mântuire", iar Apostolii sunt trimiși să vestească mântuirea care tocmai s-a făcut. Această „vestire" nu este pentru un timp anume. Ea se face oamenilor, dar pentru toți oamenii. Hristos nu a spus ucenicilor: „voi fi cu voi până la venirea Duhului Sfânt", ci **„voi fi cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului"** (Mt. 28, 20).

Hristos este prezent lângă cei care Îl mărturisesc, dar cu Hristos este prezent și Tatăl și Duhul Sfânt. Treimea nu poate fi despărțită. În Hristos **„locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii"** (Col. 2, 9). Persoana Lui reprezintă printre noi existența noastră totală, „locuită de prezența lui Dumnezeu".[21]

Dumnezeu „locuiește în noi", iar noi suntem „purtători de Dumnezeu", (teofori). Teofori au fost și sunt toți aceia care Îl slujesc pe Dumnezeu: cler și mireni, bărbați și femei. Sf. Ignatie Teoforul spune că **„episcopul este chipul lui Hristos, preoții chipul apostolilor lui Hristos, iar diaconii chipul slujitorilor tainelor lui Hristos"**,[22] dar toți suntem chipul lui Hristos. Episcopii, preoții și diaconii nu slujesc singuri. Noi suntem împreună slujitori cu ei, dar aceasta nu înseamnă că suntem egali cu ei și că nu mai avem nevoie de ei și de ierarhie.

Episcopul, în virtutea succesiunii apostolice, păstrează neîntrerupt transmiterea harului în Biserică. Ei sunt Stăpânii noștri care ne cuprind și ne recapitulează în ei. Misiunea lor, primită de la Sfinții Apostoli, este aceea de a ne fi păstori,[23] de a ne conduce în Împărăția Tatălui Ceresc. **„Episcopul este trimis să slujească lui Hristos, ca slujitor al Păstorului celui mare"** (I Pt. 5, 4), îngrijindu-se de poporul în mijlocul căruia face misiune.

Ascultându-i pe episcopi, Îl ascultăm pe Dumnezeu, și respectându-i, Îl respectăm pe Dumnezeu: **„Toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos, pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe presbiteri ca pe adunarea apostolilor"**.[24]

Misiunea care nu se argumentează prin ascultarea noastră de episcopi, este o misiune ruptă de Biserica lui Hristos, o misiune care nu duce la „unirea tuturor", care nu duce la Biserică.

Biserica — opera Sfintei Treimi, are ca sursă însăși comuniunea Sfintei Treimi: **„Pentru ca toți să fie una; așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel și ei să fie una întru Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis"**. (In 17, 21).

Recapitularea tuturor în Hristos, desfășurându-se între Întrupare și Parusie, are prin urmare doi poli: prelungirea Întrupării și anticiparea Împărăției. Pe de o parte, întreaga operă istorică a lui Hristos se răsfrânge asupra Bisericii, ca asupra propriului Său trup.[25] Unirea dintre

---

21 Păr. Galeriu, *op. cit.*, p. 179.

22 *Epistola catre Tralieni*, II, 1-3, trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Scrierile Părinților Apostolici, vol. I, trad. de Pr. Dr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, București, 1995, pp. 204—205.

23 Omoforul episcopului simbolizează tocmai acest lucru: oaia pierdută și rătăcită este luată pe umeri și adusă, întoarsă la Tatăl.

24 Sf. Ignatie Teoforul, *Idem*, III, 1, în *op. cit.*, supra.

25 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină azi*. Ed. Athena, 1996, p. 184.

Hristos şi Biserică este o unire ontologică, fiinţială, fiecare act al iconomiei mântuirii fiind un act de „zidire" al Bisericii: **„Care cu revărsarea preţiosului Tău sânge ai întemeiat Biserica, iar cu moartea Ta ai ridicat-o, cu învierea ai săvârşit-o, cu înălţarea ai binecuvântat-o şi cu pogorârea Sfântului Duh ai sfinţit-o şi ai lăţit-o".**[26]

Hristos a venit în Duhul şi a adunat pe toţi care credeau în El, pentru a forma Trupul Lui, Biserica; în Biserică, iconomia mântuirii noastre este reactualizată prin Sfânta Liturghie.[27] Astfel, **avem trei coordonate ale recapitulării în Hristos: Episcopul, Biserica şi Sfânta Liturghie.**

2. PERSPECTIVE MISIONARE ORTODOXE

Ce importanţă are pentru misiune această doctrină a recapitulării în Hristos? O importanţă crucială! Realitatea Bisericii este parte integrantă din mesajul evanghelic transmis. Nu putem separa misiunea de încorporarea în Biserică şi nici de ierarhia Bisericii. Atâta timp cât **recapitularea în Hristos este făcută de episcop în Biserică prin Sfânta Liturghie,** misiunea de transmitere a mesajului evanghelic trebuie să pornească de la Sfânta Liturghie săvârşită în Biserică, pentru a se realiza, cu binecuvântarea episcopului, sau a preotului, o altă liturghie: „liturghia după Sfânta Liturghie".

Întâi de toate trebuie să vorbim despre cel care săvârşeşte Sfânta Liturghie, deoarece el este originea de la care porneşte misiunea în lume. În funcţie de preotul care conduce o parohie, respectiv de episcopul care conduce o eparhie, va fi şi calitatea misiunii.

Potrivit tradiţiei ortodoxe preotul este reprezentantul episcopului în parohia pe care o păstoreşte. Relaţia dintre episcop şi preot pentru adevărata propovăduire a Evangheliei devine foarte clară atunci când, după hirotonie, episcopul dă preotului Agneţul, spunându-i: **„Primeşte darul acesta şi-l păzeşte până la cea de-a doua venire a Domnului, când vei da socoteală pentru el."** Când episcopul este „părinte" faţă de preot şi faţă de familia lui, episcopul sprijină preotul, iar preotul îşi respectă episcopul.[28]

Relaţia preotului cu parohia se aseamănă cu relaţia conjugală: preotul ortodox este hirotonit şi „căsătorit" cu o anume parohie, cu implicaţia că această legătură este pe viaţă.[29] Mutarea dintr-o parohie în alta înseamnă tot atâtea divorţuri şi căsătorii pe care le-ar face preotul. Astfel, misiunea lui se transformă într-o contra-misiune. El este cu gândul la avansarea sa şi „nu mai are timp" pentru „problemele" altora.

Tot o contra-misiune fac şi preoţii plictisiţi care săvârşesc slujba din rutină. Astfel de preoţi, când „se schimbă" de haina preoţească, nu se

---

26 Rugăciunea la punerea pietrei de temelie a Bisericii, în *Molitfelnic*, ed. 1976, pp. 495—496.

27 A se vedea anaforaua de la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

28 Ion Bria (editor). *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missiological Guidebook*. World Council of Churches, Geneva 1982, pp. 43—46.

29 *Ibidem*, p. 44.

deosebesc de ceilalţi oameni şi se pierd în anonimatul societăţii. Aceştia se îndoiesc de autenticitatea vieţii lor morale şi de vocaţia lor de păstori, dar mai rău decât atât este că sunt ocoliţi de proprii lor credincioşi: „oile nu-şi mai recunosc păstorul". Referitor la aceşti preoţi, părintele Cleopa spunea: **„o cauză a răspândirii sectelor în ţara noastră se datoreşte lipsei de preoţi devotaţi".**

Un preot care nu are pe Hristos în inimă şi în viaţa lui, care nu e purtător de Hristos (hristofor) în Biserică şi parohie, este un slujitor fals, un impostor. **Acest preot este el însuşi un caz pastoral.**[30]

Documentul ortodox **„Iisus Hristos — viaţa lumii"** vorbeşte despre unele defecţiuni care sunt în Biserică şi în lume: **„În pofida defecţiunilor creştinilor, Duhul lui Dumnezeu lucrează în Biserică... Duhul n-a părăsit nici Biserica, nici lumea... În pofida defecţiunilor — iar ele sunt numeroase — Dumnezeu nu doarme".**[31]

Cum „reparăm" aceste defecţiuni? În primul rând întrebarea trebuie să aibă în vedere atitudinile şi motivaţiile „celor trimişi". Aceştia trebuie să fie conştienţi mai întâi de propria lor căinţă, convertire şi mântuire. Aşadar, noi ne desfăşurăm mărturia evanghelică într-un duh de pocăinţă — „metanoia" permanentă, deplin conştienţi de limitele noastre.[32]

Metanoia înseamnă schimbarea vieţii. Trebuie însă, observată aici o distincţie între „cuget" şi „viaţă". Poţi să-ţi schimbi cugetul, dar să trăieşti în continuare dihotomismul dictat de viaţa trupească şi sufletească. Schimbarea vieţii înseamnă însă mai mult decât schimbarea cugetului, deoarece una din aceste două feluri de viaţă ajunge să fie dominantă. În cazul sfinţilor şi a celor ce se pocăiesc, primează viaţa în duh. Este o urmare a lui Hristos în mod integral, nu parţial, dualistic sau dihotomist. Urmând modelul lui Hristos ne identificăm cu jertfa Lui, cu răstignirea Lui pentru lume, cu dăruirea Lui integrală pentru noi toţi. Mesajul Ortodoxiei acesta este: **„Cel ce vine după Mine să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze"** (Mc. 8, 34).

Această „jertfă" este făcută pentru că omul devine conştient la un moment dat de ceeea ce este şi de ceea ce ar trebui să fie. Nu ne putem îmbrăca cu haina preoţească atâta timp cât noi înşine avem nevoie de curăţire. Despre ce fel de curăţire este vorba aici, ne spune Sf. Ioan Gură de Aur: **„N-ar trebui să te minunezi (dragă prietene) că nu păcătuiesc! Nu păcătuiesc, pentru că dorm. Nu cad, pentru că nu lupt. Nu sunt rănit, pentru că nu iau parte la luptă... Dar dacă cineva ar vrea să cerceteze bine sufletul meu, ar vedea că-i plin de multe păcate".**[33]

Sfinţii Ioan Gură de Aur şi Grigorie de Nazianz au fugit de preoţie pentru a se întoarce la preoţie: **„pentru că-L iubesc pe Hristos, de aceea am fugit de preoţie"** — spunea Sf. Ioan Gură de Aur.[34]

---

30 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia...*, p. 175.

31 Documentul ortodox *„Iisus Hristos — viaţa lumii"*, trad. de Anca Manolache, în „Mitropolia Banatului", nr. 1-2/1983, p. 13.

32 Ion Bria (editor), *Go Forth...*, p. 23-24.

33 *Tratatul despre Preoţie*, VI 7, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune, Bucureşti, 1998, p. 142.

34 *Ibidem*, II, 5, p. 52.

Această „întoarcere" la preoţie este făcută după un şir de lupte şi nevoinţe personale. Sf. Grigorie de Nazianz ne arată cum să facem: **„Să te curăţeşti mai întâi pe tine însuţi şi apoi să curăţeşti pe alţii; Să devii tu însuţi mai înţelept şi apoi să înţelepţeşti pe alţii; Să devii tu însuţi mai întâi lumină şi apoi să luminezi pe alţii; Să te apropii tu însuţi de Dumnezeu şi apoi să aduci la El şi pe alţii; Să te sfinţeşti tu însuţi mai întâi, şi apoi să sfinţeşti pe alţii".**[35]

De ce trebuiesc spuse toate acestea? Pentru că: **„singurul duşman al Bisericii Ortodoxe este nevrednicia slujitorilor ei".**[36] A fi preot înseamnă să renunţi la violenţă, la bani, la pasiuni imorale, la cuvinte barbare, la evlavie mincinoasă. Biserica are nevoie de preoţi curaţi, demni, nu contrafăcuţi, duplicitari: **„cu gura binecuvintează, iar cu inima blestemă"** (Ps. 61, 4).[37]

Exemplul celor care şi-au schimbat viaţa poate fi continuat şi trebuie să fie continuat şi astăzi, pentru că noi avem nevoie de astfel de exemple. Salvat, omul salvează şi pe alţii; luminat, el luminează şi pe alţii. Rezultă de aici importanţa pentru noi a tot ceea ce se numeşte **Vieţile Sfinţilor.** Deficienţa actuală constă în aceea că nu sunt adaptate nevoilor unei societăţi secularizate, cum este cea în care trăim: **„Te vom asculta despre aceasta şi altădată"** (F. Ap. 17, 32).

Putem vorbi şi aici despre o recapitulare: **„Vieţile Sfinţilor"** nu sunt nimic altceva, decât un fel de continuare a **„Faptelor Apostolilor"**, iar **„Faptele Apostolilor"** sunt faptele lui Hristos pe care le fac Sfinţii Apostoli cu puterea lui Hristos, Care trăieşte în ei şi lucrează prin ei.[38]

„Vieţile Sfinţilor — spune arhim. Iustin Popovici — **arată toate modalităţile prin care natura omenească biruie păcatul, orice păcat; cum biruieşte patima, orice patimă; cum biruieşte moartea, orice moarte; cum biruieşte demonul, orice demon. Aici se găseşte leac pentru orice păcat, vindecare pentru orice patimă, înviere din orice moarte, şi eliberare de orice diavol şi mântuirea din toate relele laolaltă. Nu există patimă, nu există păcat, pentru care să nu se arate în „Vieţile Sfinţilor" modul în care este biruit, omorât şi dezrădăcinat . . .**

În „Vieţile Sfinţilor" avem foarte multe şi minunate exemple şi de modul cum un tânăr devine un tânăr sfânt, o fată devine o fată sfântă, cum un bătrân devine un bătrân sfânt, cum o bătrână devine o bătrână sfântă, cum un copil devine un copil sfânt, cum părinţii devin părinţi sfinţi, cum un fiu devine un fiu sfânt, cum o fiică devine o fiică sfântă, cum o familie devine o familie sfântă, cum o societate devine o societate sfântă, cum un preot devine un preot sfânt . . .".[39]

Nimeni nu s-a născut sfânt în afară de Fiul lui Dumnezeu (Lc. 1, 35). Nu ne naştem sfinţi, dar putem deveni sfinţi. Putem deveni din ceea ce suntem sfinţi. Stă în puterea noastră să ne îmbunătăţim continuu

35 *Cuvântarea 2, 71*, PG 35, 480 B — după arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filozofiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 93.

36 Andrei Pleşu, în *Alfa şi Omega*, nr. 30/21 iulie 1995.

37 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia . . .*, p. 178.

38 Arhim. Iustin Popovici, *Omul . . .*, p. 101.

39 *Ibidem*, pp. 108—109.

viața, să ne depășim și să ne dăruim oamenilor și lui Dumnezeu. Aceasta este adevărata sfințenie, adevărata virtute.[40]

Nu este de ajuns să-i citim și să-i cităm pe Sfinții Părinți; trebuie să avem **duhul** Părinților și să le urmăm credința (Evr. 13, 7). Faptele lor nu ne obligă, dar ne dau de gândit. Sfântul Petru Damaschin spune: **„Părinții, au păzit poruncile, cei de după ei le-au scris, iar noi am pus cele scrise în biblioteci. Chiar dacă vrem să le mai și citim, nu stăruim să înțelegem cele scrise și să le facem, ci le citim în fugă, sau socotind că facem ceva mare, ne înălțăm, neștiind că mai mult ne osândim dacă nu le împlinim".**[41]

Atunci când trecem de la „informare" la „formarea" noastră duhovnicească, ne alcătuim un îndreptar de viață, care nu e altceva decât punerea în practică a unor învățături și îndemnuri sfinte. Începând de acum viața și faptele noastre sunt re-orientate deoarece avem o altă perspectivă de viitor: viața veșnică. Pentru noi „viață" este sinonim cu „viața veșnică".[42]

Suntem ceea ce nu uităm niciodată să fim. Astfel, ne recomandă nu ceea ce facem, ci ceea ce nu uităm niciodată să facem. Sf. Calinic de la Cernica[43] „nu uita" de milostenie, pentru că întotdeauna era milostiv. Avea liste întregi de persoane cărora le dăruia permanent ajutoare. **„Era atât de milostiv** — scria biograful său, Anastasie Baldovin — **încât dacă nu avea ce să dea milostenie, își da hainele de pe Prea Sfinția Sa și plângând se ruga de mine nevrednicul ca să caut bani de unde voi ști, ca să aibă ce să dea la frații lui în Hristos, pentru că așa numea pe săraci și pe neputincioși".**[44]

Rațiunea faptelor bune este iubirea aproapelui care potrivit Sfântului Apostol Pavel rezumă toate celelalte porunci: **„pentru că poruncа: să nu săvârșești adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturisești strâmb; să nu poftești și oricare alta** *se cuprind în acest cuvânt*[45]**: să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți"** (Rom. 13, 9).

Iisus Hristos ne învață că aproapele nostru este orice om pe care-l întâlnim, chiar dacă nu-l cunoaștem (Lc. 10, 29—37).

În relația noastră cu aproapele avem însă și o limită. Iubirea față de aproapele nu ne pretinde să păcătuim împreună cu el. Dimpotrivă, ne

---

40 Tomas Spidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. 1. Manual sistematic.* Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 110.

41 *Liniștirea folosește mai mult celor pătimași*, în Filocalia 5, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1995, p. 146.

42 Arhim. Justin Popovici, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, Ed. Bizantină, București, 1998, p. 10.

43 S-a născut la 7 oct. 1787 în București. A intrat în monahism în 1808, iar în 1818 este ales stareț al Mănăstirii Cernica. Păstorește obștea de la Cernica timp de 32 de ani, după care este ales episcop la Râmnicu-Vâlcea. A trecut la cele veșnice la 11 aprilie 1868. Pentru viața sa plină de înfrânări și pentru minunile sale, a fost canonizat la 20 oct. 1955.

44 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-români și români*, Ed. Trinitas, Iași, 1994, p. 93. Vezi și *Testamentul Prea Sfințitului Episcop Calinic*, în *Viețile Sfinților, luna Aprilie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1995, pp. 134—135.

45 „en tô logô toutô anakephalaioutai", „in hoc verbo *recapitulatur*" — Nestle-Aland, *op. cit.*, p. 433.

pretinde, ca pe lângă toată apropierea de el, să ne păzim curaţi spre a-l putea ajuta şi pe el să se ridice.[46] Aceasta presupune, înainte de toate, integrarea noastră într-un „etos misionar ortodox"[47] şi să ne identificăm cu principiile care alcătuiesc acest etos:

1. În primul rând, misiunea noastră trebuie să fie o slujire dezinteresată a lumii; să-i ofere mântuirea prin Întruparea Cuvântului în noi spaţii geografice, în perspectiva de a stabili aici noi Biserici, **(prelungirea Bisericii în lume: trăirea noastră *ca* Biserică).**[48]

2. Pentru aceasta trebuie re-descoperită valoarea cosmică a lumii şi a omului în lumina teologiei trinitare. Teologia trintară rămâne cea mai bună referinţă pentru aprecierea importanţei persoanei umane şi co-existenţei armonioase cu alte persoane. **(agapele comunitare — model de transfigurare a vieţii prin comuniunea cu viaţa Sfintei Treimi).**

3. În istoria creştinismului răsăritean, cei mai mari misionari au fost călugării care au trăit Evanghelia fără compromisuri. Acest etos ascetic nu a rămas limitat la mânăstiri, ci s-a impregnat credincioşilor într-un sens general: purificarea, curăţirea de păcate. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, sfinţii întotdeauna au exercitat o influenţă mai puternică decât predicatorii; credincioşii au păstrat mai mult amintirea sfinţilor decât a predicatorilor. (**„A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar este un lucru şi mai mare a te curăţi pentru Dumnezeu"** — spune Sf. Grigorie de Nazianz).[49]

4. Sfânta Euharistie este axa în jurul căreia graviteză comunitatea ortodoxă şi sursa de la care îşi trage forţa spirituală pentru misiunea ei în lume. Experimentând în Sfânta Liturghie comuniunea cu Dumnezeu, includerea în Hristos şi prin Hristos cu Tatăl, încorporarea în Biserică a trecutului, prezentului şi viitorului, credincioşii îşi lărgesc orizontul gândirii lor şi primesc o forţă interioară care face posibilă prelungirea experienţei Liturghiei în viaţă **(prelungirea Liturghiei în viaţă: liturghie după Sfânta Liturghie).**

5. Această spiritualitate liturgică nu implică o atitudine negativă în ce priveşte lumea, ci din contră un simţământ de afecţiune şi dragoste privind omul şi lumea. Cine este mai aproape de Dumnezeu, acela este cel mai aproape de lume. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare spune: **„Cine a pierdut asemănarea cu Dumnezeu, acela a pierdut de asemenea intimitatea cu lumea".**[50]

Dacă „Biserica Părinţilor" a devenit aşa de importantă, în viaţa şi gândirea ortodoxiei, este din cauză că prin apropierea de Dumnezeu ei

---

46 Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea ...*, p. 264.

47 Bishop Anastasios Yannoulatos of Androussa, *Discovering the Orthodox Missionary Ethos* în Martyria/Mission — The Witness of the Orthodox Churches Today, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, Geneva, 1980, pp. 26—29.

48 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române, re-descoperirea ortodoxiei.* Ed. Trinitas, Iaşi, 1995, p. 73.

49 *Oratio XXXII, 12*, PG 36, 188 C — după Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, 1993, p. 67.

50 *Ascetic Homily*, PG 31, 869 — după Ep. Anastasios Yannoulatos în *op. cit.*, p. 28.

viața, să ne depășim și să ne dăruim oamenilor și lui Dumnezeu. Aceasta este adevărata sfințenie, adevărata virtute.[40]

Nu este de ajuns să-i citim și să-i cităm pe Sfinții Părinți; trebuie să avem **duhul** Părinților și să le urmăm credința (Evr. 13, 7). Faptele lor nu ne obligă, dar ne dau de gândit. Sfântul Petru Damaschin spune: **„Părinții, au păzit poruncile, cei de după ei le-au scris, iar noi am pus cele scrise în biblioteci. Chiar dacă vrem să le mai și citim, nu stăruim să înțelegem cele scrise și să le facem, ci le citim în fugă, sau socotind că facem ceva mare, ne înălțăm, neștiind că mai mult ne osândim dacă nu le împlinim".**[41]

Atunci când trecem de la „informare" la „formarea" noastră duhovnicească, ne alcătuim un îndreptar de viață, care nu e altceva decât punerea în practică a unor învățături și îndemnuri sfinte. Începând de acum viața și faptele noastre sunt re-orientate deoarece avem o altă perspectivă de viitor: viața veșnică. Pentru noi „viață" este sinonim cu „viața veșnică".[42]

Suntem ceea ce nu uităm niciodată să fim. Astfel, ne recomandă nu ceea ce facem, ci ceea ce nu uităm niciodată să facem. Sf. Calinic de la Cernica[43] „nu uita" de milostenie, pentru că întotdeauna era milostiv. Avea liste întregi de persoane cărora le dăruia permanent ajutoare. **„Era atât de milostiv** — scria biograful său, Anastasie Baldovin — **încât dacă nu avea ce să dea milostenie, își da hainele de pe Prea Sfinția Sa și plângând se ruga de mine nevrednicul ca să caut bani de unde voi ști, ca să aibă ce să dea la frații lui în Hristos, pentru că așa numea pe săraci și pe neputincioși".**[44]

Rațiunea faptelor bune este iubirea aproapelui care potrivit Sfântului Apostol Pavel rezumă toate celelalte porunci: **„pentru că porunca: să nu săvârșești adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturisești strâmb; să nu poftești și oricare alta** *se cuprind în acest cuvânt*[45]: **să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți"** (Rom. 13, 9).

Iisus Hristos ne învață că aproapele nostru este orice om pe care-l întâlnim, chiar dacă nu-l cunoaștem (Lc. 10, 29—37).

În relația noastră cu aproapele avem însă și o limită. Iubirea față de aproapele nu ne pretinde să păcătuim împreună cu el. Dimpotrivă, ne

---

40 Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. 1. Manual sistematic.* Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 110.

41 *Liniștirea folosește mai mult celor pătimași*, în Filocalia 5, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1995, p. 146.

42 Arhim. Justin Popovici, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, Ed. Bizantină, București, 1998, p. 10.

43 S-a născut la 7 oct. 1787 în București. A intrat în monahism în 1808, iar în 1818 este ales stareț al Mânăstirii Cernica. Păstorește obștea de la Cernica timp de 32 de ani, după care este ales episcop la Râmnicu-Vâlcea. A trecut la cele veșnice la 11 aprilie 1868. Pentru viața sa plină de înfrânări și pentru minunile sale, a fost canonizat la 20 oct. 1955.

44 Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-români și români*, Ed. Trinitas, Iași, 1994, p. 93. Vezi și *Testamentul Prea Sfințitului Episcop Calinic*, în *Viețile Sfinților, luna Aprilie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1995, pp. 134—135.

45 „en tô logô toutô anakephalaioutai", „in hoc verbo *recapitulatur*" — Nestle-Aland, *op. cit.*, p. 433.

pretinde, ca pe lângă toată apropierea de el, să ne păzim curaţi spre a-l putea ajuta şi pe el să se ridice.[46] Aceasta presupune, înainte de toate, integrarea noastră într-un „etos misionar ortodox"[47] şi să ne identificăm cu principiile care alcătuiesc acest etos:

1. În primul rând, misiunea noastră trebuie să fie o slujire dezinteresată a lumii; să-i ofere mântuirea prin Întruparea Cuvântului în noi spaţii geografice, în perspectiva de a stabili aici noi Biserici, **(prelungirea Bisericii în lume: trăirea noastră *ca* Biserică).**[48]

2. Pentru aceasta trebuie re-descoperită valoarea cosmică a lumii şi a omului în lumina teologiei trinitare. Teologia trintară rămâne cea mai bună referinţă pentru aprecierea importanţei persoanei umane şi co-existenţei armonioase cu alte persoane. **(agapele comunitare — model de transfigurare a vieţii prin comuniunea cu viaţa Sfintei Treimi).**

3. În istoria creştinismului răsăritean, cei mai mari misionari au fost călugării care au trăit Evanghelia fără compromisuri. Acest etos ascetic nu a rămas limitat la mânăstiri, ci s-a impregnat credincioşilor într-un sens general: purificarea, curăţirea de păcate. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, sfinţii întotdeauna au exercitat o influenţă mai puternică decât predicatorii; credincioşii au păstrat mai mult amintirea sfinţilor decât a predicatorilor. (**„A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar este un lucru şi mai mare a te curăţi pentru Dumnezeu"** — spune Sf. Grigorie de Nazianz).[49]

4. Sfânta Euharistie este axa în jurul căreia gravitează comunitatea ortodoxă şi sursa de la care îşi trage forţa spirituală pentru misiunea ei în lume. Experimentând în Sfânta Liturghie comuniunea cu Dumnezeu, includerea în Hristos şi prin Hristos cu Tatăl, încorporarea în Biserică a trecutului, prezentului şi viitorului, credincioşii îşi lărgesc orizontul gândirii lor şi primesc o forţă interioară care face posibilă prelungirea experienţei Liturghiei în viaţă **(prelungirea Liturghiei în viaţă: liturghie după Sfânta Liturghie).**

5. Această spiritualitate liturgică nu implică o atitudine negativă în ce priveşte lumea, ci din contră un simţământ de afecţiune şi dragoste privind omul şi lumea. Cine este mai aproape de Dumnezeu, acela este cel mai aproape de lume. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare spune: **„Cine a pierdut asemănarea cu Dumnezeu, acela a pierdut de asemenea intimitatea cu lumea".**[50]

Dacă „Biserica Părinţilor" a devenit aşa de importantă, în viaţa şi gândirea ortodoxiei, este din cauză că prin apropierea de Dumnezeu ei

46 Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea...*, p. 264.

47 Bishop Anastasios Yannoulatos of Androussa, *Discovering the Orthodox Missionary Ethos* în Martyria/Mission — The Witness of the Orthodox Churches Today, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, Geneva, 1980, pp. 26—29.

48 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române, re-descoperirea ortodoxiei*. Ed. Trinitas, Iaşi, 1995, p. 73.

49 *Oratio XXXII, 12*, PG 36, 188 C — după Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, 1993, p. 67.

50 *Ascetic Homily*, PG 31, 869 — după Ep. Anastasios Yannoulatos în *op. cit.*, p. 28.

au devenit mai familiari cu viaţa şi cu problemele ei de ordin personal şi social. Pentru Sfinţii Părinţi persoana care este nedreptăţită, săracă, bolnavă, dispreţuită este însăşi persoana lui Hristos. **„Atâta timp cât este timp** — spune Sf. Grigorie de Nazianz — **vizitaţi pe Hristos, slujiţi pe Hristos, hrăniţi pe Hristos, îmbrăcaţi pe Hristos, găzduiţi pe Hristos, cinstiţi şi respectaţi pe Hristos".**[51] **(apostolatul social).**

6. În Răsărit, s-a găsit o puternică înţelegere existenţială a conceptului: **„puterea Mea se desăvârşeşte întru slăbiciune"** (2 Cor. 12, 9). De secole, multe Biserici ortodoxe au trăit sub opresiune politică. Dar, urmând lungi perioade de opresiune, sau chiar de declin intern, noi forţe şi oameni inspiraţi s-au ridicat să iniţieze noi arii de primat spiritual. Este aici o legătură directă între mărturia pentru Hristos şi acceptarea martiriului pentru El **(misiunea = martiriu).**

Re-descoperirea acestui etos misionar înseamnă de fapt să descoperim care sunt priorităţile misiunii în momentul de faţă.

Mai întâi de toate mărturia evanghelică a Bisericii este destinată creştinului care nu este creştin (cu adevărat). Sunt mulţi botezaţi care s-au dezbrăcat de Hristos fie intenţionat, fie prin indiferenţă. Re-încreştinarea creştinilor este una dintre sarcinile importante ale mărturiei evanghelice a Bisericii din ziua de azi.[52]

Cei care vin la Biserică este nădejde să mai vină, dar cei care nu vin la Biserică nu este nădejde să mai vină pentru că nu au fost încă. Un prim pas este acela de a afla motivaţiile celor care nu vin la Biserică. Aceştia se fac obiectul unor catehizări speciale. Metodele de evanghelizare a acestor creştini sunt cele clasice: vizite pastorale, explicarea slujbelor, binecuvântarea caselor şi a celor ce locuiesc în ele, distribuirea de cărţi religioase, etc. Aceasta într-o primă fază. Nu este un standard în ceea ce priveşte evanghelizarea. Oamenii sunt foarte diferiţi, iar preotul trebuie să se adapteze la fiecare situaţie. Se impun noi metode de evanghelizare.

Pe lângă Biserică ar fi de dorit ca preotul să aibă o cameră în care să se întâlnească cu ei. Să fie un fel de cameră parohială, un punct de întâlnire între credincioşii activi şi ce inactivi. Biserica nu poate servi ca sală de discuţii — deoarece cu astfel de oameni nu putem discuta dintru început despre Dumnezeu. Trebuie să urmăm exemplul lui Hristos: cu pescarii S-a făcut „pescar", iar cu vameşii S-a făcut „vameş", dar era de fapt Mântuitor de suflete.

Misiunea preotului este de a-i aduce la Litrughia ce va urma pe aceia care au lipsit de la Liturghia pe care tocmai a săvârşit-o. Un preot care se limitează la enoriaşii pe care îi cunoaşte din biserică, este un preot care şi-a înaintat într-un fel demisia.

Biserica este „corabia mântuirii", dar ea nu trebuie văzută precum „Arca lui Noe" — să salveze doar câteva specimene din natura

---

51 *On Charity*, 50, PG 35, 909 — după Ep. Anastasios Yannoulatos în *op. cit.*, p. 28.
52 Ion Bria (editor), *Go Forth* ..., p. 22.

umană; ea trebuie să mântuiască atât centrul cât şi periferia parohiei.[53] De aceea preoţii nu trebuie să se simtă „deranjaţi" în faţa misiunii lor de trimişi la propovăduire la cei care nu sunt creştini decât cu numele.

Diferenţa dintre „parohia activă" şi „parohia sociologică" este mai mare decât spun statisticile. Dacă ar fi să ne luăm după acestea, ar însemna că majoritatea — 87% sunt credincioşi, însă procentul adevărat nu depăşeşte cu mult 15%, pentru că mai mulţi credincioşi nu poate cuprinde biserica.

Dacă ar fi să-i dăm o definiţie acestei parohii care umple curtea bisericii de lume în noaptea de Paşti, am spune că: **„parohia sociologică este formată din creştini cu numele, ce aparţin la Biserică în mod nominal, având contacte sporadice cu preotul şi cu corpul activ al parohiei. Aceştia se manifestă cu ocazia unor evenimente semnificative din viaţa lor care impun o confirmare religioasă publică: botezul copiilor, căsătoria tinerilor, înmormântarea părinţilor. În marile oraşe aceşti parohieni se arată în biserică la sfârşitul Liturghiei din curiozitate artistică sau în cimitire cu ocazia parastaselor pentru rude sau cunoscuţi".**[54]

Acestei parohii trebuie să-i propovăduim prin faptele noastre, prin exemplul vieţii noastre. Este aici — ca metodă de mărturie evanghelică — întoarcerea la Biserica primară, o întoarcere la viaţa de sfinţenie a primilor creştini, care: **„se iubesc între ei chiar mai înainte de a se cunoaşte".**[55]

Iubirea constituie „actul de identitate" al fiecărui creştin. **„Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea iubire unii pentru alţii"** (In 13, 35).

Iubirea creştină este o iubire care-i cuprinde pe toţi oamenii; ea este cea mai importantă virtute a creştinilor (1 Cor. 13, 1-3), deoarece Dumnezeu este iubire (1 In. 4, 8). Această iubire frăţească (agape) a determinat modul de viaţă personală şi colectivă a creştinilor. În semn de iubire reciprocă şi de solidaritate, primii creştini se întâlneau, pentru mese comune, care aveau loc înainte sau în legătură cu liturghia, dar separate de aceasta. Prin extensie, au fost numite **agape** (mese ale dragostei frăţeşti): creştinii **„întind masa comună"**[56] căci se iubesc între ei şi îi iubesc pe toţi.[57]

Re-actualizarea agapelor ar însemna, în zilele noastre, o conştientizare a ceea ce a avut loc la Sfânta Liturghie, pentru credincioşi, iar pentru preot, continuarea slujirii lui Dumnezeu prin slujirea aproapelui. Umblând printre cei care au participat la Sf. Liturghie, preotul nu este altceva decât un „termometru social",[58] care măsoară „temperatura"

53 Ion Bria, *Dynamics of Liturgy in Mission*, International Review of Mission, No. 327, July/October, 1993, p. 318.

54 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia* . . ., p. 111.

55 Simeon Radu, *Ca toţi să fie una*, în „RT", nr. 3, 1992, p. 47.

56 *Epistola către Diognet*, V, 7, în „Scrierile Părinţilor Apostolici", E.I.B., Bucureşti, 1995, p. 412.

57 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă. A-Z*, EIB, Bucureşti, 1994 p. 14—15.

58 Hans Visser, *Reflections on mission in the post-modern context*, International Review of Mission, Nr. 345, April, 1998, p. 261.

fiecărui credincios. Acum se face pregătirea noastră pentru o nouă participare, mai conştiincioasă, la Sfânta Liturghie. Acum începe, pentru cei care s-au împărtăşit, vorbirea în taină cu Hristos, iar pentru cei care nu s-au împărtăşit — dorul după Hristos, „curăţirea" hainelor de duminică.[59]

Cum este posibilă această „curăţire" într-o societate post-modernă? În ce măsură mass-media (presă, radio, televiziune) ne ajută? Sunt acestea o călăuză pentru societate sau dezorientează societatea?

A pune pe acelaşi plan credinţa Bisericii cu informaţiile de ordin tehnic pe care ni le dă ştiinţa, înseamnă a lupta de unul singur împotriva unui duşman necunoscut. Trebuie să avem o privire critică (vezi autenticitatea giulgiului de la Torino), însă, în acelaşi timp ne trebuie şi înţelepciunea de a discerne lupta nevăzută ce ne este pusă înainte. Dacă pe călugării care doresc să ajungă la contemplarea şi vederea lui Dumnezeu îi înşeală, câteodată, diavolul care **„ia chip de înger de lumină"**, pe oamenii tehnicii îi înşeală, în mod constant, tehnica, atâta timp cât ei rămân tributari ei şi nu doresc o aprofundare a tainelor lui Dumnezeu.

Ce le-am spune noi astăzi dacă i-am întâlni pe Apostoli? Cu siguranţă le-am spune: „Noi am evoluat. Ne-am modernizat. Noi am creat ştiinţa. Voi nu cunoaşteţi tehnica noastră. Noi suntem stăpânii energiei atomice. Avem televiziune. Zburăm cu avioane. Noi aducem raiul pe pământ. Voi ce ne-aţi mai putea aduce?" „Noi aducem tot **iubirea**", ne-ar răspunde Sf. Apostoli, iar Pavel cel din Tars ar ţine să adauge: „De-aş cunoaşte toată filozofia, de-aş stăpâni toată tehnica, de-aş poseda toate ştiinţele şi aş avea în slujba mea chiar şi energia atomică, iar dragoste nu am, nimic nu sunt..."[60]; cât despre televiziune: dacă s-ar uita astăzi Sf. Ap. Pavel la televizor precis ar spune: **„De ce vreţi să trăiţi ca în Corint?"**[61] şi s-ar grăbi să ne dea o „reţetă duhovnicească" cu care ar colinda iarăşi lumea întreagă. Câte călătorii misionare nu ar mai face, numai ca să ne trezească din amăgirea celui pierzător de suflete?

Se pune deci problema caracterului pedagogic al acestor mijloace de informare în masă şi mai ales a mesajului pe care îl transmit. Imaginea creştinismului român, ca şi a Bisericii Ortodoxe, poate fi manipulată sau deformată de presă şi televiziune.[62] Şi acestea depind de interesele celor care conduc aceste instituţii.

Biserica Ortodoxă poate fi ajutată în misiunea ei de evanghelizare de o televiziune proprie şi de ziare proprii. Publicaţiile periodice care sunt astăzi, şi care nu trezesc interesul credincioşilor, trebuiesc unele păstrate dar schimbate, iar altele înlocuite cu ziare, deoarece şi „curăţe-

59 Aceste haine sunt numite în sens mistic „haine de nuntă". Vezi rugăciunile înainte de împărtăşanie.

60 Ioan Alexandru Mizgan, *Dumnezeu este iubire*, Rev. Alo, Cluj, 1991, p. 6.

61 Corintul în acea vreme era un centru al desfrâului public; aici se afla templul Afroditei (Venus) ale cărei ierodule (slujitoare consacrate ale zeiţei), pervertiseră erosul la treapta de prostituţie sacralizată (adică îşi ofereau „cultic" trupul lor multora) — vezi Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere la Epistola I Corinteni*, în Noul Testament comentat, p. 274.

62 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia...*, pp. 133—134.

nia" noastră pentru a participa la o nouă Liturghie trebuie să se facă zilnic iar nu periodic.

În pregătirea sa pentru Liturghie, creştinul începe „o călătorie spirituală"[63] care afectează totul în viaţa lui: familie, proprietăţi, poziţie socială. Toţi cei din jurul nostru trebuie să vadă în noi o schimbare. Această schimbare este de fapt prelungirea prezenţei lui Hristos, din Liturghie, în lume, în noi.

„Ştiind că suntem de viţă împărătească — spune Nicolae Cabasila — **noi nu ne vom spurca gura, vorbind cele urâte, aducându-ne aminte că abia am putut-o înnoi şi sfinţi prin Trupul şi Sângele Domnului. Şi după ce ochii noştri s-au desfătat privind aceste înfricoşătoare Taine, am putea oare să nu îngrijim încotro ne îndreptăm? Atunci paşii noştri şi mâinile noastre desigur nu se vor mai îndrepta spre cele rele, câtă vreme ştim că ele sunt mădulare sfinte, mădulare ale lui Hristos".**[64]

Din nefericire, pregătirea zilnică pentru Sfânta Liturghie s-a transformat într-o pregătire periodică: ne pregătim doar atunci când ne împărtăşim, şi aceasta datorită neîncurajării unei împărtăşiri mai dese.

Cum nu urmează să ne împărtăşim, venim la Sfânta Liturghie când avem timp, şi în loc să intrăm la „Binecuvântarea Împărăţiei", intrăm când „uşile împărăteşti" sunt închise. De multe ori, însă nici nu stăm până la sfârşit de parcă „binecuvântarea Domnului" nu ar fi pentru noi. Spunem că nu suntem ca Iuda — „nici sărutare ca Iuda nu-ţi voi da", dar facem ceea ce a făcut el.[65]

Participarea nedemnă a credincioşilor la Cina Domnului este o piedică în calea mântuirii (I Cor. 11, 17-34) şi devine un obstacol serios în calea misiunii Bisericii deoarece această misiune depinde de modul de viaţă şi de mărturia celor care sunt mădulare ale acestei Biserici.

În vremea noastră, uşile locaşului sunt deschise, şi în decursul întregii Liturghii poate intra şi ieşi oricine şi oricând.[66] Iar aceasta pentru că în înţelegerea actuală „slujeşte" numai preotul şi slujba se săvârşeşte în altar pentru sau în locul mirenilor, care sunt prezenţi la slujbă în chip „individual", cu rugăciunea, cu atenţia, uneori cu împărtăşirea. Mirenii, dar şi unii preoţi, au uitat că Euharistia — prin natura ei — este aduna-

---

63 "A spiritual journey" — vezi Prof. Ion Bria, *The liturgy after the Liturgy*, în *vol. cit.*, *supra*, nota 47, p. 68.

64 Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 117.

65 *„Toţi credincioşii care intră (în biserică) şi ascultă Scripturile, dar nu rămân la rugăciune (slujbă) şi la Sfânta Împărtăşanie, aceia trebuie să se afurisească (excomunice), ca făcând neorânduială în biserică"*. (Canonul 9 Apostolic; 2 Antiohia; 11 Sardica). Participarea la Sfânta Liturghie era o datorie a fiecărui credincios. Ea trebuie înţeleasă în sensul că fiecare creştin e dator să asiste la slujba Sfintei Liturghii de la început până la sfârşit şi că nu-i îngăduit să intre şi să iasă la timp nepotrivit din biserică, făcând neorânduială şi arătând lipsă de respect faţă de cele sfinte. *„În Biserica veche* — aşa cum spune Zonara în comentariul său la acest canon — *şi laicii aveau obligaţia să se împărtăşească la sfârşitul Sfintei Liturghii, şi deci aveau obligaţia să se comporte în aşa fel ca să fie vrednici de a se împărtăşi de fiecare dată"*, vezi Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1993, p. 13.

66 La Biserica Neagră din Braşov, luteranii închid uşile după ora 10 când începe slujba!

rea închisă a Bisericii şi că în această adunare, toţi până la unul sunt consacraţi şi toţi slujesc — fiecare la locul său — într-o singură lucrare sfântă a Bisericii. Cu alte cuvinte slujeşte — nu preotul şi nici chiar preotul cu mirenii, ci Biserica pe care toţi la un loc o alcătuiesc şi o descoperă în toată plinătatea ei.[67]

În epoca primară, dacă cineva venea mai târziu la slujbă, rămânea afară, oricine ar fi fost acela, căci diaconul stătea la uşă şi nu-l primea înăuntru, ca nu cumva tulburarea ce se face la intrare să fie pricina împrăştierii gândurilor celor ce se roagă. După terminarea slujbei, se rostea o ectenie specială pentru cei care au stat afară, lângă uşă, ca Domnul să le dăruiască silinţă şi osteneală, pentru ca să se dezlege de la ei orice legătură a lumii acesteia, care-i face să întârzie la slujbă.[68]

Astăzi, cei care pleacă mai repede de la Sfânta Liturghie aduc o serie de motivaţii (claritatea exprimării, calitatea predicii, etc.), comparând slujba de la care au ieşit cu o alta, mai bună, ţinută în alt loc, şi la care nu au mai putut ajunge.

Aceste „defecţiuni" trebuiesc rezolvate. Celebranţii (preoţi şi diaconi) trebuie să cânte clar şi fără grabă. Cei care cântă (cântăreţii) trebuie să înţeleagă textul şi să poată să explice (cântând) înţelesurile lui. Cântarea comună trebuie încurajată pe cât este posibil — în special la ectenii, Trisaghion (Sfinte Dumnezeule) şi la Rugăciunea Domnească,[69] iar cântarea suprapusă trebuie înlăturată — credincioşii neputând fi atenţi în acelaşi timp şi la preot şi la cântăreţ.

Citirea predicii? Pierde tocmai acolo unde ar trebui să câştige!

„Predica — *spune mitropolitul Antonie Plămădeală* — **trebuie să fie comunicare personală, de la preot la ascultători. Să fie exegeza ta, interpretarea ta, convingerea ta, ca să convingă şi pe alţii. Acumulările din documentare, din lectura altor predici, să treacă prin mintea şi simţirea ta, să lucreze în tine şi aşa va lucra şi în alţii".**[70]

Astăzi nu avem nevoie de predici retorice. Predicile trebuie să fie simple, scurte, autentice şi să reflecte întotdeauna dialogul dintre predicator şi credincios. Omiliile patristice sunt un excelent model de predică pentru noi. Acest tip de predică actualizează mesajul textului biblic într-o perspectivă misionară, punând accentul pe lucrarea lui Dumnezeu în lume şi în viaţa oamenilor.[71]

După o astfel de predică credincioşii se simt trimişi în lume pentru a face misiune. Ei sunt gata şi de mărturie, dar şi de martiriu, pentru că misiunea creştinilor depinde nu doar de ceea ce ei vor zice, ci şi de ceea ce ei vor face şi de felul în care ei se vor comporta unii faţă de alţii în lumea aceasta: **„Am citit o dată** — spunea părintele Stăniloae — **că un**

---

67 Alexandre Schmemann, *Euharistia — Taina Împărăţiei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 94.

68 *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. Nicolae Achimescu, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 123.

69 Ion Bria, *Dynamics of Liturgy...*, p. 324.

70 Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă,* Sibiu, 1996, p. 180.

71 Ion Bria, *op. cit.*, supra, nota 28, p. 20.

poet a trecut pe lângă un cerşetor. Neavând nimic să-i dea, i-a dat mâna spunând: „Iată, sunt prietenul tău". Pentru cerşetor aceasta a contat mai mult decât orice: „Ei au nevoie de mine, eu am nevoie de ei".[72]

În zilele noastre martiriul înseamnă omorârea egoismului pe care-l avem, ca urmare a deosebirilor de cultură şi condiţie socială ce există între noi. Înaintea lui Hristos toţi suntem egali; suntem oameni, mai buni sau mai răi — singura deosebire reală existentă între noi, toate celelalte deosebiri fiind suprimate în El.[73]

Dacă Liturghia — spune episcopul Anastasios Yannoulatos — este participarea la marele act de eliberare de sub puterile răului, atunci continuarea Liturghiei în viaţă înseamnă continuarea liberării de sub puterile răului care lucrează din lăuntrul nostru, o continuă re-orientare şi deschidere a inimilor pentru a se ajunge la crearea unei comuniuni reale de persoane în iubire.[74]

Drd. PETRU-IOAN ILEA

---

72 M. Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită — dialoguri la Cernica*. Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 75.

73 Emmanuel Klapsis, *L'Euharistie, événement missionnaire dans un monde de souffrance*, Contacts, No. 144, Paris, 1988, p. 249.

74 Prof. Ion Bria, *The liturgy . . .*, p. 67.

BEDA VENERABILUL — PRECURSOR AL REFORMEI CAROLINGIENE*

Odată cu afirmarea lui Carol cel Mare pe scena politică apuseană, atât imperiul franc cât şi Occidentul dobândesc importanţă mondială, consacrând modelul suveranului şi, mai ales, modelul imperiului creştin.

Dorinţa de revigorare naţională îl determină pe Carol să se aplece nu doar asupra problemelor politice ci şi asupra ideilor creştine privite din perspectiva antichităţii clasice. Astfel, încă de la începutul domniei sale, Carol îşi asumă misiunea de a răspândi în imperiu credinţa şi civilizaţia creştină prin consolidarea şi organizarea Bisericii, prin reforma moravurilor şi printr-o infuzie de factori culturalizatori. Caracterul refomei urmează să fie integral creştin, iar scopul ei urmează să fie educarea clerului — viitor instrument educaţional. Procesul reformator a reuşit să salveze structura epocii carolingiene de la asfixierea între propriile graniţe şi să aşeze temelii ferme sistemului de educaţie, astfel încât a supravețuit prăbuşirii imperiului carolingian însuşi. Conjunctura apuseană nu era deloc favorabilă reformei. Italia încă resimţea pagubele generate de luptele şi invaziile secolului VI. Spania era atacată de musulmani. Procesul ce avea drept scop învăţătura şi practica scrisului cunoaşte dese întreruperi şi perioade de stagnare. Însă în sec. VII, Northumbria, teritoriu britanic, devine centrul unei civilizaţii tinere, înflorite în momentul întâlnirii curentului monastic benedictin cu monahismul irlandez. Datorită invaziilor barbare în Britania, viaţa religioasă irlandeză dezvoltă teme străine culturii religioase apusene de care era separată. Apar activităţi deosebite pentru ascetismul de factură răsăriteană şi pentru activitatea misionară. Cererii de factori culturalizatori din imperiul franc îi răspunde elementul anglo-saxon reprezentat de Alcuin de York. Prin importanţa implicării sale în procesul reformator patronat de Carol cel Mare, maniera de lucru britanică va fi preponderentă, cu toate că alături de Alcuin au activat în cadrul şcolii palatine italienii Paul Diaconu şi Petru da Pisa, spaniolul Agobard, gotul Teodulf.

Această mişcare de reformă, începută în favoarea şcolilor abaţiale şi parohiale, nu se limitează doar la combaterea ignoranţei „celor ce predică legea lui Dumnezeu" (capitlul din 769 d.Hr.). Patronată fiind de precedenta renaştere britanică, reforma carolingiană nu cunoaşte o for-

---

* Lucrare de seminar, alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, care a dat avizul pentru publicare.

mă sistematică, cu coordonate precise, păstrând un caracter izolat în timp şi spaţiu, rămânând tributară artizanilor ei în general, lui Alcuin în special. Noile exigenţe şi necesităţi apărute în viaţa spirituală şi culturală a imperiului s-au manifestat de timpuriu în perimetrul anglo-saxon, satisfacerea lor fiind facilitată de un entuziasm încă nealterat de rutină.

Creştinismul anglo-saxon, învecinat vârstei sale de aur, găseşte mult mai uşor calea spre dimensiunea clasică ce acumulează antichitatea, întregind-o în creştinismul biblic.

Alcuin anticipează cu câteva secole călătoriile umaniştilor, instruindu-se la Roma. El se naşte în 735 d.Hr., într-o familie nobilă anglo-saxonă, în Northumbria. Urmând cursurile Şcolii din York, intră sub influenţa lui Egbert, care nu face decât să-l orienteze evolutiv în tradiţia universalistă afirmată de Beda Venerabilul. Mai târziu, vorbind despre plăcerea lui Beda de a cânta, Alcuin avea să-l numească „profesorul nostru şi părintele vostru".[1]

Primul drum spre cetatea Romei este făcut de Alcuin cu scopul achiziţionării de carte pentru biblioteca mânăstirii din York. În 780 reia această călătorie, cerând Papei Adrian **Pallium** pentru episcopul său. De această dată întâlneşte la Parma pe Carol cel Mare care-l invită să se stabilească în Franţa. Cu voia regelui Etelred, Alcuin pleacă din York în jurul anului 781. Prin aceasta, Şcoala palatină de la curtea lui Carol câştigă cel mai bun maestru dintre toţi cei pe care urma să-i aibă. La rândul său, Carol, dornic să asimileze noţiuni politice, militare şi de cultură generală, află în Alcuin un spirit reflexiv şi acut. Însă talentul pedagogic şi ţinuta culturală deosebită nu îi sunt accidental caracteristice, ci sunt împlinirea unei tradiţii care începe cu Beda. Egbert, elevul lui Beda, înfiinţează Şcoala din York, la conducerea căreia este urmat de propriul său elev, Alcuin. Fără instrucţia de care a beneficiat şi capacitatea de a sistematiza şi transmite cunoştinţele dobândite, Alcuin n-ar fi devenit artizanul reformei carolingiene sau, însăşi reforma ar fi fost un proiect menit să moară în faşă. Toate acestea sunt datorate de Alcuin lui Beda (627—735), călugăr britanic fascinant prin ineditul condiţiei sale de gânditor cu deschidere spre universalism. Secluziunii în care şi-a petrecut Beda întreaga sa viaţă, istoria culturii găseşte un singur echivalent — Kant, care la rândul său nu a părăsit niciodată Koenisbergul.

Personalitatea lui Beda ca om de cultură, învăţat, călugăr şi sfânt rămâne marcată de credinţa că libertatea minţii nu este afirmată de libertatea trupului. Beda beneficiază de o egală libertate informaţională cu cea de care se va bucura Alcuin. În ciuda vieţii sale lipsite de călătorii, Beda a fost modelat intelectual de personalităţi remarcante din diverse zone de cultură bisericească. Astfel, contactul cu spaţiile de dincolo de graniţele aparent potrivnice, nu a lipsit. Întâlnim, atât la Beda cât şi la Alcuin, aceeaşi diversitate, aceeaşi complexitate, aceeaşi punere a culturii universale în slujba cunoaşterii religioase în general şi a cunoaşterii biblice în special.

---

1 Benedicta Ward — *The Venerable Bede*, 1990, p. 10.

Ca și Beda, Alcuin se dovedește un sistematizator al studiilor, fiind nu doar învățat ci și un inovator genial. El a fost maestrul care a instruit în disciplina celor 7 arte liberale pe Carol, pe fiii și fiicele lui, pe nobili dar și pe străinii care veneau la școala palatină. Alcuin a scris tratate de morală: **De Virtutibus et Vitiis**, tratate de dogmatică: **De Ratione Animae, De Fide Trinitatis**, tratate despre cele 7 arte liberale: **De Gramatica, De Rhetorica, De Dialectica, De Ortographia.** De asemenea, compune epigrame — 100 cu aproximație — vieți de sfinți, epitafuri, dovedindu-se un expert în metrica latină, un bun cunoscător al lui Virgiliu și Ovidiu, influențat fiind de aceștia în creațiile sale lirice. Lui Alcuin i se atribuie cea mai veche prelucrare a eglogei latine: — **Certam veris et Hiemis.** Primul poem compus a fost dedicat regelui său din York — **De Regibus et Sanctis Eboracensis Ecclesiae.** La acestea se adaugă lucrări de exegeză ca **Exceptiones Super Priscianum**, faimoasa **Disputatio Pipini cum Abino Scholastico**, manuale de lectură și studiu, comentarii la **Biblie.** Potrivit statutului său de colaborator al lui Carol, Alcuin l-a asistat pe acesta indiferent de tematică, în toate consiliile, participând atât la discuții religioase cât și la discuții științifice și politice. Capacitatea de orientare multiplă în cadrul studiului o întâlnim și în opera lui Beda. Acesta scrie lucrări științifice, ca cele de gramatică, aritmetică, astronomie, fizică, cronologie și morală, tratate despre tropi și figuri de stil, tratate despre ciclurile evolutive ale lumii și despre timp. Lucrările sale istorice sunt: **Historia Ecclesiastica Brittaniarum et Maxime Gentis Anglorum**, tratate despre Țara Sfântă și despre numele iudaice. În ceea ce privește literatura de factură biblică a scris: **Exemplificarea primelor trei capitole din Cartea Facerii, Comentariu la Pentateuh, Patru cărți de explicații alegorice la Regi, Întrebări la primele două cărți din Regi**, explicații alegorice la cărțile lui Tobit și Esdra, comentarii la Evangheliile de la Matei, și Luca, comentarii la **Faptele Apostolilor**, la epistolele canonice și la **Apocalipsă.** La acestea se adaugă omilii și predici, martirologii în versuri. Dintre lucrările lui Beda care s-au pierdut, dar despre care știm că au existat, multe sunt comentarii la parabole, la Eccleziast, la epistolele Pauline, un martirologiu. De asemenea, există unele lucrări despre care se presupune că aparțin lui Beda, fără a se ști aceasta cu certitudine: viețile mai multor sfinți, acte martirice, penitențiale, o expunere despre Iov, comentarii la Epistolele Sf. Ap. Pavel, mai multe predici.

În ansamblu, putem spune despre Beda că avea vaste cunoștințe de drept roman, de combinare a muzicii cu poezia, că avea cunoștințe despre arta poeziei, calculul matematic, astronomie și astrologie.

Beda, cunoscut și după apelativele **Călugărul** sau **Venerabilul**, s-a născut într-o familie anglo-saxonă, în 671, data morții sale apărând diferit în diverse mărturii: 735 — 26 mai, potrivit stareţului din Dunholm, 733 — după Tritheim, 776 — după Baronius, care aprecia viața lui Beda la 105 ani. Cea mai acceptată dată este cea transmisă de starețul mânăstirii de la Dunholm. Viața lui Beda se găsește în colecția Surius la 10 mai iar în **Actes Bollandistes** la 27 mai.

Potrivit propriilor mărturii, Beda s-a născut pe teritoriul mânăstirii de la Jarow, a rămas orfan la vârsta de cinci ani și a fost încredințat de rude stareţului de la Jarow, spre creştere şi educaţie. La nouăsprezece ani a fost hirotonit diacon, iar la treizeci de ani a fost hirotonit preot. După o viaţă de studiu, dar şi după o intensă activitate pedagogică, Beda a fost îngropat la Durham, purtând titlurile de Doctor şi Sfânt al Bisericii.

Pe parcursul vieţii sale desfăşurată în întregime în mânăstire, pentru a putea scrie şi organiza cunoştinţele dobândite potrivit unui program cu valoare didactică, Beda aşează la baza operei sale parcurgerea unei vaste bibliografii ce, în majoritatea ei, provenea de la mânăstirile din Canterbury, Hexam şi York. Nu în ultimul rând Beda foloseşte biblioteca propriei sale mânăstiri, cu un efectiv de carte dublat în timpul abatelui Ceolfrith. Lectura călugărului britanic cuprinde în primul rând **Biblia** în variantele ei **Vulgata** și **Septuaginta.** Apoi Beda citește comentarii la **Scriptură** de Augustin, Ambrozie, Ieronim, Grigorie cel Mare, Origen, Cassiodorus, Ciprian, Victorin.

Lucrările istorice din bibliografia lui Beda sunt: **Cronica** lui Eusebiu de Caesareea, **De Viris Illustribus** de Ieronim, lucrări aparţinând lui Iosefus, Orosius, Cassiodorus, Marcellinus, Grigorie de Tours. De asemenea, Beda citeşte lucrările de gramatică aparţinând lui Isidor, **Istoria naturală** de Pliniu, lucrările poeţilor creştini timpurii.

„Când aveam şapte ani, am fost dat, prin voia rudelor, în grija stareţului Benedict şi, apoi, a lui Ceolfrith, pentru a fi educat. De atunci am petrecut toată viaţa mea în această mânăstire, aplecându-mă cu totul asupra studiului **Scripturii** şi, în mijlocul trăirii disciplinei şi regulei îndatoririlor zilnice de a cânta în biserică, a fost de asemenea plăcerea mea să învăţ să predau sau să scriu".

O perspectivă a cauzei şi a efectului leagă activitatea lui Beda de rezultatele obţinute de Alcuin. Ceea ce îi uneşte pe cei doi este convingerea că orice studiu, oricât de divers, se află în slujba cunoaşterii biblice şi că principalul liant al acestei activităţi este preocuparea pedagogică. Astfel, acordarea unei atenţii deosebite limbii latine nu este o inovaţie a lui Beda, ci o idee receptată încă din timpul noviciatului său de la Theodore de Canterbury şi Hadrian, care introduc educaţia formală a călugărilor. Însă, potrivit autoarei Benedicta Ward, cel care a oferit studiul limbii latine drept bază **Scriptura**, este Beda.[2]

La data la care Beda se ocupa de problemele studiului, acesta nu exista ca o necesitate pentru călugări. Dictonul de bază în acest sens era „Să citești cărţi este bine dar să nu posezi nimic este cu mult mai bine decât orice". Anglo-saxonii nu aveau o tradiţie proprie în cultura cărţilor. În Kent, abia Augustin se afirmase nu doar ca un călugăr misionar ci şi ca un călugăr cu educaţie. Cu timpul, călugării irlandezi impun modelul monahului cult în Northumbria. Scopul este perfect compatibil condiţiei monahale; cunoaşterea **Scripturii.** Dar Beda realizează că pentru aceasta este nevoie de instrumente: cunoaşterea limbii latine, cunoaşterea formelor de vorbire, o bună cunoaştere a istoriei, a misticii, a mij-

---

2 *Ibidem*, p. 20.

loacelor de stil şi compoziţie. Între toate acestea persista o fundamentală interdependenţă. Numai odată cu însuşirea limbii latine, englezii dobândesc accesul la bibliografia continentală, în acest moment integrându-se temporal în creştinismul universal şi, prin raportarea la rest, definindu-şi propriile particularităţi. Scriptura, problemele de cult, nu pot fi abordate fără instrumentul necesar sau fără cunoaşterea unor domenii complementare: poezie, aritmetică, cronologie, astronomie, ştiinţele naturii. Toate aceste domenii studiate de Beda, asociate, comparate în vederea unui studiu biblic mai performant, le întâlnim în lucrări diverse şi strict specializate. Ele însă se întâlnesc, fără excepţie, în cea mai complexă şi mai cunoscută lucrare a autorului: **Historia Ecclesiastica.** Condiţia lui Beda de gânditor nu este una originală. Impresionează însă ca istoric, demonstrând o abilitate aparte de a depăşi evidenţa şi de a pătrunde esenţa. Gordon Leff afirmă că Beda a fost într-un sens părintele renaşterii carolingiene, datorită stabilirii principalelor puncte de educaţie".[3] Dintre toate lucrările, **Historia,** este o manifestare deplină a capacităţii sale didactice pe motivul moralizator al istoriei, speculând o temă ce îşi găseşte rădăcinile în retorica de factură clasică. Beda oferă o complexă **lex historia,** într-o carte ce, în vreme, solicită o cultură echivalentă cititorului, promovând un element culturalizator inedit. Lucrarea oferă predominanţă coordonatelor cronologice, însă, adiacentă dezvoltării temporale, se deschide dimensiunea acelei **Sacra Historia** un trecut biblic ce urmăreşte, echivalează, călăuzeşte, o viaţă creştină nu lipsită de furtuni.

Din punct de vedere compoziţional, atrag atenţia trei probleme: problema textuală, problema calendaristică şi problema pedagogică. Prima şi ultima ţin de dimensiunea istoriei sacre şi de condiţia deontologică a autorului. În ceea ce priveşte problema textuală, o importanţă deosebită acordă Beda aspectelor ce ţin de stil: concizia, claritatea, veridicitatea. Legat de acest ultim aspect, articolul lui Peter Hunter Blair dezvoltă ideea potrivit căreia Beda redactează în **Historia** evenimente despre care ştie cu siguranţă că nu s-au întâmplat. Roger D. Ray afirmă însă că, în ciuda vârstei fragede a istoriografiei creştine, Beda foloseşte un stil foarte personal de redactare, el aranjând materialele astfel încât să favorizeze păstrarea credinţei şi unităţii ortodoxiei engleze.[4] Însuşi Beda arată în rândurile lucrării sale că nu falsificarea faptelor istorice ar avea o influenţă pozitivă asupra lectorului, ci raportarea acestor fapte — bune sau rele deopotrivă — la trecutul de aur al Bisericii primare şi, mai ales, la perioada biblică:

> „Căci dacă istoria înregistrează lucrurile bune ale oamenilor buni, ascultătorul credincios este încurajat să imite ceea ce este bun, iar dacă înregistrează faptele rele ale oamenilor răi, slujitorul, ascultătorul sau cititorul religios este încurajat să ocolească tot ceea ce

3 Gordon Leff — *Medieval Thought from St. Augustin to Ockham,* Londra, 1986, p. 57.

4 Ray D. Roger, — *Bede, the Exegete, as Historian* în *Famulus Christi,* Londra, 1976, p. 130.

este păcătos, perseverând în urmărirea a ceea ce cunoaşte că este bun şi mulţumeşte pe Dumnezeu".[5]

Buna credinţă a lui Beda rezultă încă din **Prefaţa către regele Ceowulf.** Aici autorul face o trecere în revistă a izvoarelor sale: surse orale şi scrise, primite de la Roma prin Nothelm — preot al Bisericii Londrei, care a consultat arhivele papale în timpul lui Grigorie II sau informaţii primite de la episcopul Daniel al saxonilor vestici, aflat **încă în viaţă** în timpul lui Beda, menţionat drept un preţios martor ocular. Alături de aceste date stau scrieri, tradiţii vechi, date transmise de abatele Esi. Aproape fiecare carte în parte are menţionate izvoarele de informaţii. Sunt citate lucrări ca: **Praise of Virginis** a preotului Fortunatus,[6] tradiţii orale nesigure pe care le numeşte „poveşti",[7] tradiţii istorice bine cunoscute în rândul maselor despre care afirmă că: „se spune",[8] izvoare fantastice pe care nu le ia în considerare din punct de vedere ştiinţific dar pe care le relatează în zelul unei informări complete: „până în zilele noastre oamenii din zonă spun poveşti despre minunatele fapte şi miracole săvârşite de călugăriţa Earcongota dar eu trebuie să mă rezum la o scurtă prezentare a trecerii ei în regatul ceresc",[9] surse orale de încredere care transmit relatările martorilor oculari: „un bătrân frate al mânăstirii noastre mărturiseşte că a cunoscut odată un om credincios care l-a cunoscut pe Fursey (...) şi a auzit de aceste minuni din chiar spusele sale",[10] sau: „mi s-a spus de către un foarte de încredere preot de o vârstă venerabilă, care spune că a aflat povestea la prima mână".[11] Astfel, având o grijă plină de scrupul pentru informaţia transmisă, ar fi de-a dreptul o acuză de rea intenţie a-l suspecta pe Beda de măsluirea datelor istorice când însuşi afirmă: „Nu sunt dependent de nici un autor, am muncit cinstit să transmit ceea ce am putut dovedi".[12]

O altă discuţie ridicată de textul lucrării lui Beda este cea referitoare la minunile relatate. Wilhelm Levison suspectează că aceste relatări ar fi doar compilaţii, în tradiţia pildelor anglo-latine, a poeziei latine continentale şi, mai ales, a celei germane de factură creştină timpurie. În prefaţa la ediţia din 1968 a **Historiei,** Leo Sherley-Price consideră relatările minunilor din lucrare, în marea lor majoritate, plagieri ale minunilor neotestamentare. Însă nu toate miracolele relatate de Beda sunt asemănătoare celor neotestamentare. Încă din cartea I, cap. 7, martiriul Sf. Alban înfăţişează un tablou asemănător celui ce poate fi întâlnit în martiriul Sf. Policarp: „Uimit de atâtea miracole ciudate judecătorul a cerut încetarea persecuţiilor".[13] La fel ca şi Policarp, preotul Germanus stă în mijlocul flăcărilor unui incendiu fără ca acestea să-l cuprindă.[14]

5 Beda, — *A History of the English Church and People,* Londra, 1968, p. 33.
6 *Ibidem,* — p. 44.
7 *Ibidem,* — p. 99.
8 *Ibidem,* — p. 109.
9 *Ibidem,* — p. 154.
10 *Ibidem,* — 174.
11 *Ibidem,* — p. 196.
12 *Ibidem,* — p. 36.
13 *Ibidem,* — p. 47.
14 *Ibidem,* — p. 63.

Unele minuni sunt asemănătoare celor din **Vechiul Testament:** Sfântul Alban desparte apele unui râu pentru a trece,[15] Sf. Augustin profețește în manieră veterotestamentară, amenințând poporul în cazul în care își vor întoarce fața de la Dumnezeu, un băiețel anunță moartea apropiată a unei maici în timp ce agoniza în mânăstire.[16]

Desigur, o parte dintre minuni se aseamănă vizibil cu cele relatate în **Noul Testament:** potolirea unei furtuni pe mare după indicațiile lui Aidan, care o și prevede, episcopul Germanus se roagă pentru potolirea unei furtuni pe mare și picură apă sfințită în valuri, așa cum Aidan picură ulei sfințit.[17] Sunt relatate multe vindecări: Germanus vindecă fiica oarbă a unui tribun într-o manieră asemănătoare învierii fiicei lui Iair.[18] Dar majoritatea acestor vindecări sunt menite să dovedească într-un mod spectaculos adevărul propovăduirii misionarilor, fiind unul dintre mijloacele eficiente de convertire. O parte dintre aceste minuni luptă împotriva ereziei. Rolul lor în context este diferit. În toate minunile relatate, sfinții misionari sunt descriși drept instrumente ale lucrării lui Dumnezeu în lume. Unica paralelă din acest punct de vedere cu redactarea biblică este și cea firească: „este imposibil de relatat toate minunile săvârșite de Hristos prin slujitorii Săi, în privința vindecării bolnavilor".[19] Acest text este similar celui din **Evanghelia de la Ioan**, cap. 21, vers. 25 și subliniază atotputernicia.

Pe lângă originala manieră în care o carte istorică devine un complex pretext pedagogic, care, așa cum vom vedea, exploatează cunoștințe de geografie, științele naturii, numerologie, Beda continuă practica tradițională cunoscută sub titlul generic de **naratio veri similis.** În pasajele **Historiei** se regăsesc câteva locuri comune ale istoriografiei medievale, între care un principiu de bază este **digna memoria,** cu privire la fapte, nume, paralele biblice, minuni".

Structura compozițională a **Historiei** cuprinde cinci cărți ce dezvoltă următoarele teme:

— Grigorie cel Mare și venirea lui Augustin în Kent;
— Edwin și Paulinus în Northumbria;
— Controversa pascală și sinodul de la Withby;
— viața lui Cuthbert;
— sfârșitul crizei Paștilor în 716.

Pe tot parcursul lucrării, potrivit unei istoriografii deja consacrate la momentul elaborării ei, desfășurarea temporal-istorică este raportată la o vârstă de aur a umanității. O tradiție istoriografică în vogă pe tot parcursul Evului Mediu indică această perioadă de aur a omenirii în timpul împăratului Augustus. Până la Dante, autorii mai mult sau mai puțin religioși au visat un rai pământesc al cărui prototip rămâne epoca de pace și prosperitate a împăratului Augustus, când Hristos apare în lume și se pun bazele Bisericii universale. Tocmai de aceea, Beda își

15 *Ibidem,* — p. 46.
16 *Ibidem,* — p. 219.
17 *Ibidem,* — p. 62.
18 *Ibidem,* — p. 60.
19 *Ibidem,* — p. 62.

începe foarte exactele sale liste ale succesiunii imperiale romane de la acest împărat. Este de remarcat constanţa cu care succesiunea imperială este urmărită oarecum în detrimentul succesiunilor episcopale britanice. Aceasta probabil şi deoarece era de dorit raportarea vieţii creştine în formare a poporului anglo-saxon la desfăşurarea ciclică, constantă a istoriei unui popor de mult timp creştin: în anul 798 de la fondarea Romei, Claudius al patrulea împărat în succesiunea ce începe cu Augustus".[20] Date istorice foarte exacte privesc anumite evenimente legate de pontifii romani: „Grigorie, un eminent învăţat şi administrator, a fost ales pontif al scaunului apostolic roman în al zecelea an (582 d. Hr.) al domniei împăratului Mauriciu, al cincizeci şi patrulea de la Augustus şi a condus Biserica Romei treisprezece ani, şase luni şi zece zile".[21] Mai rar întâlnim în **Historia** liste ale succesiunii episcopale: „Mellitus, episcop al Londrei, devine al treilea arhiepiscop al Canterbury, în succesiunea de la Augustin".[22] Punctul de plecare al acestor liste este Augustin, primul episcop consacrat pentru teritoriile britanice şi, totodată, primul misionar oficial englez.

Istoria, aşa cum este văzută de Beda în **Istoria bisericească**, cuprinde şase perioade, corespunzând celor şase zile ale creaţiei şi celor şase vârste ale omului. Există cinci cărţi despre trecut care au fost scrise în a şasea vârstă. Această teorie despre vârstele lumii este explicată de Beda în lucrarea sa **De Temporum Ratione.** Într-o paralelă a acestei lucrări cu **Historia**, putem găsi următoarea corespondenţă:

Prima vârstă istorică este cea a timpului căderii lui Adam, a începutului temporal al omenirii. Ea se referă la pruncia creştină a anglo-saxonilor, la Augustin, cel care a adus acest popor prin misiunea sa, la viaţa cea adevărată şi veşnică, aşa cum este prezentat în prima carte a **Historiei.**

A doua vârstă istorică este cea desfăşurată de la Noe la Avraam. Este vorba de copilăria acestui nou popor al lui Dumnezeu. Cartea a doua prezintă Biserica engleză a primei generaţii de convertiţi la creştinism.

A treia vârstă — a tinereţii, de la Avraam la David, corespunde vieţii creştine roditoare a populaţiei din Northumbria.

Vârsta a patra este cea a maturităţii. Timpului biblic al regilor îi corespunde cartea a patra despre viaţa Bisericii în timpul prinţilor anglo-saxoni.

A cincea vârstă este cea a bătrâneţii, timpul biblic al plecării din Babilon şi al nenorocirilor poporului evreu. Ultima carte urmăreşte spiritul justiţiar potrivit căruia evoluţiei spre rău a umanităţii, Dumnezeu nu-i poate răspunde decât din scaunul osândei.

Cunoscut fiind că Beda nu împărtăşea credinţele milenariste ale evului său, nici vârstele omenirii nu se opresc odată cu întreruperea firului istoric redactat. Vârstei a şasea a consemnării trecutului îi urmează vârsta a şaptea a eternului sabat. A opta vârstă este cea a Învierii.

---

20 *Ibidem*, — p. 41.
21 *Ibidem*, — p. 66.
22 *Ibidem*, — p. 111.

Ceea ce asigură unitatea compoziţională a **Istoriei bisericeşti** şi legătura dintre cele cinci cărţi este vastul evantai al viziunilor şi minunilor — atât de discutate de analiştii de azi ai textului — ce plasează personajele harismatice ale sfinţilor şi martirilor în odihna şi bucuria celei de a şaptea vârstă.

Însă vârstele lumii şi conceptul biblic al istoriei mântuirii nu sunt singurele structuri ce asigură unitatea compoziţională a lucrării. Deşi tema principală care străbate această carte este convertirea anglo-saxonilor, iar principala idee este cea a împăcării cu Dumnezeu, noţiunile domeniilor complementare nu sunt neglijate de autor. Preocuparea lui Beda pentru ceea ce este cunoscut sub termenul generic **computus** nu este întâmplătoare. Despre nevoia călugărilor de a şti să numere scrie în lucrările sale **De Temporibus** şi **De Temporum Ratione.** Pentru a ajunge la meditaţia pe tema existenţei noastre guvernate de timp, Beda începe în primul capitol al lucrării **De Temporum** cu o lecţie despre număratul pe degete însoţită de planşe ce ilustrează partea practică a lecţiei. De la această lecţie simplă, autorul porneşte în dezvoltarea unor teme mult mai dificile şi cu un conţinut mult mai complex ca cea a limbajului secret al numerelor, în care fiecare număr reprezintă o literă. Însă, în centrul acestor preocupări, trebuie conştientizată în permanenţă existenţa umană. Omul este personajul principal al istoriei, evoluţia sa în lume o urmăresc istoricii, considerând-o în funcţie de unicul scop existenţial al fiinţelor umane: mântuirea.

> „În anul 42 al domniei cezarului Augustus, în anul 27 de la moartea Cleopatrei şi al lui Antonius, când Egiptul a devenit provincie, al treilea an după a 193-a olimpiadă, în anul 725 de la fondarea Romei, acesta este anul în care de Dumnezeu investitul Cezar a impus o foarte sigură şi adevărată pace, Iisus, Fiul lui Dumnezeu consacrând a şasea vârstă a lumii prin venirea Sa".[23]

Tot de domeniul calculului cronologic ţine şi una dintre controversele care au frământat Biserica anglo-saxonă, şi anume controversa pascală, rezolvată abia în 716 d.Hr. Această frământare deopotrivă teologică şi cronologică, conexă ştiinţelor naturale, ştiinţelor biblice şi istoriografiei, însoţeşte firul narativ al **Historiei** pe tot parcursul lucrării. Astfel, Beda înfăţişează prin maniera de considerare a subiectului că preocuparea pentru calcularea datei Paştilor nu este una exclusiv seculară, legată doar de revoluţia Pământului. În această judecată trebuie luate în seamă toate datele simbolismului de factură cerească şi terestră ce se asociază întâlnirii timpului cu eternitatea. Controversa porneşte cu preocuparea anglo-saxonilor pentru lipsa de sincronizare existentă între data la care sărbătoreau Paştile misionarii veniţi de la Roma şi data sărbătorii la gali, diferenţă din care rezultau decalaje temporale cuprinse între o săptămână şi patru săptămâni. Beda îşi demonstrează cunoştinţele astronomice, asociindu-le celor de patrologie şi celor biblice; Paştile sunt în prima lună a anului evreiesc — nisan — când Dumnezeu a creat lumea şi a

23 Benedicta Ward, — *op. cit.*, p. 77.

eliberat poporul evreu din Egipt. În această perioadă Paștile se celebrează în prima noapte cu lună plină. Nu este însă clar cum calculau evreii data. Dacă este nevoie de o determinare astronomică, atunci este necesar un calcul al fazelor lunii pe o lungă perioadă de timp ce a trecut. La data controversei, postul devenise o practică obișnuită a cultului. Din această cauză, data Paștilor trebuia cunoscută cu patruzeci de zile înainte. La dilema deja existentă se adaugă faptul că celții considerau 25 martie ziua echinocțiului de primăvară, iar românii, după calendarul iulian, considerau această zi ca fiind 21 martie. Alte probleme priveau momentul începutului zilei; dimineața sau seara, dacă luna răsare sâmbăta sau duminica. În ciuda tuturor acestor date ale problemei, importante nu se dovedesc elementele de aritmetică aplicată sau compararea lor abstractă ci găsirea unității creștine. Data serbării Paștilor apare în rândurile **Historiei** alături de discuțiile provocate de erezia pelagiană. Cele două aspecte ale vieții religioase britanice preocupă atât pe papa Honorius cât și pe papa Ioan, în prima jumătate a secolului VII (Honorius I, 625—638; Ioan VI, 640—642). Cei doi pontifi au scris scoților mai multe scrisori despre Paști și erezia pelagiană. Beda consemnează corespondența în capitolul 19 al cărții a II-a. Controversa ia amploare în 664, implicând clericii din Kent și cei din Țara Galilor împotriva scoților, a căror practică era contrară Bisericii Catolice și practicii ei. Beda transmite o informație orală a vremii potrivit căreia la curtea din Kent se sărbătorea Învierea Domnului de două ori, deoarece regina încă postea atunci când regele sărbătorea Paștile:

„Cearta de-a dreptul începuse să tulbure mințile și conștiințele multor oameni care se temeau că s-ar putea să ia numele lui Hristos în deșert".[24]

Soluția găsită pentru a pune capăt controversei a fost convocarea unui sinod. Adunarea a fost prezidată de regele Oswy, iar scopul ei a fost acela de a determina care dintre tradiții este cea corectă. Preotul Wilfrid aduce argumentul practicii universal recunoscute a Romei. Episcopul Colman aduce argumente din **Evanghelia de la Ioan:**

„Ioan, urmând obiceiul Legii, obișnuia să înceapă sărbătorirea Paștilor în seara zilei a paisprezecea a lunii întâi, fără să îi pese dacă va cădea în zi de sabat sau în altă zi. Dar Petru, când a predicat la Roma, a reamintit că este o zi unică după sabat când Domnul a înviat din morți și a dat lumii speranța învierii, realizând că Paștile trebuiesc sărbătorite după cum urmează: ca și Ioan, în acord cu Legea, așteptăm răsăritul lunii, în seara zilei a paisprezecea a primei luni (...). Dacă ziua ce urmează zilei a paisprezecea nu este Duminică, iar Duminică este doar în a șaisprezecea zi sau în a șaptesprezecea, ori în altă zi până la a douăzeci și una, așteptăm până în seara sabatului și începem sărbătorirea".[25] În final controversa se rezolvă pe temeiul textului biblic:

„Și Eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor putea birui.

24 Beda, — *op. cit.*, p. 187.
25 *Ibidem*, — p 189—190.

Şi îţi voi da cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pământ va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri" (Mt. 16, 19-20). Argumentul acesta a fost adus de preotul Wilfrid, dar autoritatea care l-a impus sinodului de la Whitby şi episcopului Colman a fost regele Oswy. Întrebându-l pe Colman dacă asemenea autoritate a fost acordată şi episcopului său Columba, părintele spiritual al grupării lui Colman, acesta din urmă se vede nevoit să recunoască diferenţa: „Atunci, afirmă Oswy, Petru este păzitorul porţilor cerului şi n-am să-l contrazic. Am să mă supun lui în toate, cu toate cunoştinţele mele şi cu toată priceperea mea, pentru ca altfel, când voi ajunge la porţile cerurilor, să nu se întâmple să nu găsesc pe nimeni să-mi deschidă, pentru că cel care păstrează cheile şi-a întors faţa".[26] Astfel s-a adoptat practica pascală a Romei datorită autorităţii primului ei episcop.

În 710 d.Hr., abatele Ceolfrith trimite arhitecţi regelui picţilor şi, prin aceştia, unele scrisori despre sărbătoarea Paştilor:

„Sunt trei reguli în **Sfânta Scriptură** care determină timpul la care se sărbătoresc Paştile. Două dintre acestea sunt date de Dumnezeu în Legea lui Moise, iar a treia este adăugată în **Evanghelie,** ca o consecinţă a Patimilor şi Învierii Domnului nostru. Pentru că Legea cere ca Paştile să fie ţinute în prima lună a anului, în a treia săptămână a lunii, ceea ce înseamnă între a cincisprezecea şi a douăzeci şi una zi a lunii. Acestora li se adaugă porunca apostolică de a aştepta Duminica celei de a treia săptămâni, iar ciclul pascal se va calcula din această zi".[27]

Cu menţionata corespondenţă ia sfârşit controversa pascală, Beda încheind capitolul 21 al Cărţii a cincea într-o notă de mulţumire dată de constatarea unanimităţii.

Ştiinţa despre numere l-a fascinat pe Beda nu doar în latura ei practică, aplicabilă în istorie, ci şi sub aspectul ei simbolic, potrivit Benedictei Ward, autorul manifestând un interes aparte pentru o înţelegere simbolică a **Bibliei,** prin numere. Străbate această pasiune pentru simbolistica numerelor şi din capitolul 19 al Cărţii a treia, unde Beda relatează, într-un spaţiu narativ neobişnuit de larg pentru astfel de teme, viziunea lui Fursey, nobil irlandez „prin gândire şi naştere". Fursey, căzând în transă, îşi părăseşte trupul de la apusul soarelui până la cântatul cocoşilor, timp în care a văzut corul îngerilor cântând. După trei zile, părăsindu-şi a doua oară trupul, a văzut chinul demonilor, iar un înger i-a arătat patru focuri ce mistuiau lumea: primul era făţărnicia, al doilea era lăcomia, al treilea era ura, iar al patrulea era cruzimea. În aceste flăcări a văzut diavoli ce strigau plini de mânie împotriva drepţilor. După ce a văzut îngerii protectori ai naţiunii sale, Fursey a fost readus în trupul său de către trei îngeri.[28]

Alături de ştiinţa despre numere, o fascinaţie deosebită o exercită asupra lui Beda studiul lucrurilor create, ştiinţele naturale. Una dintre lucrările în care această pasiune pentru natură dobândeşte dezvoltare te-

---

26 *Ibidem,* — p. 192.
27 *Ibidem,* — p. 316.
28 *Ibidem,* — p. 172—173.

matică proprie, este **De Natura Rerum**. În **Istoria bisericească**, ea este afirmată încă din primele pagini care descriu poziţia geografică a Britaniei:

„Britania, cunoscută oficial ca Albion, este o insulă în ocean, ce se întinde spre N-V, la o distanţă considerabilă de ţărmurile Germaniei, Galiei şi Spaniei, care împreună formează cea mai mare parte a Europei. Britania are 800 mile lungime, 200 mile lăţime, cu excepţia unui număr de promotorii, astfel încât coasta are o lungime de 3600 mile. (...) Britania este bogată în grâu şi cherestea, are păşuni pentru vite şi animale de povară, viţa-de-vie cultivându-se în diferite localităţi. Sunt multe specii de păsări de mare şi de uscat, sunt multe izvoare şi multe râuri ce abundă în peşte. Somonii şi ţiparii sunt deosebit de mulţi, pe când foci, delfini şi uneori balene se pot pescui mai rar. Există de asemenea o mare varietate de scoici ca midiile în care se găsesc perle deosebite în câteva culori ca roşu, purpuriu, violet, verde, dar mai ales alb. (...) Pământul are bogate zăcăminte de cupru, fier, plumb şi argint. De asemenea sunt cărbuni de o foarte bună calitate, nestemate negre ce atunci când sunt puse pe foc alungă şerpii. (...) Pentru că Britania se află la nord faţă de poli, nopţile sunt scurte vara, iar la miezul nopţii îţi este greu să spui dacă încă mai pâlpâie înserarea sau se apropie zorii, de vreme ce soarele noaptea trece nu departe de pământ, în călătoria sa dinspre nord înapoi spre est".[29]

În mod evident, Beda nu poate face excepţie de la principalul punct de referinţă al existenţei omeneşti nici în această descriere:

„În prezent sunt în Britania, în armonie cu cele cinci cărţi ale Legii divine, cinci limbi şi patru naţiuni: englezi, britanici, scoţi şi picţi".[30] Această gradaţie descriptivă se încheie cu o imagine care ne înfăţişează în Britania un tărâm al făgăduinţei: „insula abundă în lapte şi miere şi nu lipsesc vinul, peştele, căprioarele roşii sălbatice".

În dorinţa de transmitere a unei informaţii corecte, dar şi de a nu pierde ocazia unei scurte prelegeri prilejuite de desfăşurarea textuală întâlnim în **Historia** lămuriri ce se referă la evoluţiile toponimice cu mai multe elemente: „la mânăstirea din Streanacshalch, ceea ce înseamnă The Bay of the Beacon" sau „Wilfaresdun, ceea ce înseamnă Wilfar's Hill".

Întreaga complexitate a lucrării este asigurată compoziţional de unitatea conferită stilistic şi tematic. Câteva teme dezvoltate în **Historia** urmăresc firul narativ până la sfârşit. Una dintre teme este întâlnită la toţi istoricii creştini ai epocii şi priveşte o constantă perspectivă providenţială asupra evenimentelor istorice. Această coordonată a textului oferă autorului prilejul folosirii plastice a mijloacelor clasice de stil si compoziţie. Întâlnim elementul de antipatie menit să sublinieze relaţia existentă între împăcarea cu Dumnezeu în viaţa creştină şi pacea lumească ca rezultat al acestei împăcări: „Britanicii se bucură de pace până la erezia ariană". Drept o lucrare a providenţei sunt înfăţişate plăgile ce lovesc pe cei abătuţi de la dreapta credinţă, prezentaţi în con-

29 *Ibidem*, — p. 37—38.
30 *Ibidem*, — p. 38.

trast cu cei credincioși. În perioadele de rătăcire nu doar laicii se fac vinovați de crime și acte de cruzime, ci și preoții „devin bețivi, urăsc, se ceartă și sunt violenți, aruncând de la ei ușorul jug al lui Hristos". Antiteza este folosită și în descrierea taberei de drept-credincioși a lui Germanus, alături de tabăra pelagiană. Urmând unele clișee des folosite, Beda înfățișează pe eretici mult prea preocupați de deșertăciunea propriei imagini, în timp ce Germanus cucerește populația prin argumente logice, prin harul emanat de predică și virtutea desăvârșită în fapte minunate. Ereticii poartă robe magnifice, bogat ornamentate și sunt înconjurați de o mulțime adulatoare. Punctul culminant al relatării este momentul întâlnirii dintre cele două tabere în fața poporului venit să aleagă. Această descriere în antiteză demonstrează deopotrivă faptul că Beda, pe lângă statutul de istoric și pe lângă permanent conștientizata ținută teologică, se dovedește a fi un scriitor talentat: „de o parte cugetarea umană, pe de alta credința divină, pe de o parte mândrie, pe de alta smerenie, pe de o parte Pelagius, de cealaltă parte Hristos".[31]

O altă temă prin natura lucrării desfășurată pe tot parcursul narativ, este cea a evoluției vieții bisericești de-a lungul fragmentului istoric dat. Un accent deosebit pune autorul pe factorul uman de o ținută creștină deosebită. Odată cu venirea lui Germanus este promovat și cultul moaștelor, minunile ce au loc în prezența moaștelor afirmând condiția intermediară a sfinților. Principala metodă misionară este exemplul personal: „Ei erau tot timpul în rugăciune, posteau și privegheau, predicau cuvântul vieții (...) priveau lucrurile lumești ca având o mică importanță și acceptau doar cele necesare vieții".[32] Sunt redate în paginile lucrării multiplele inițiative de ridicare de biserici în strânsă legătură cu cristalizarea cultică: „creștinii se adunau să cânte psalmi, să se roage, să săvârșească liturghia, să predice, să boteze". În corespondența dintre Augustin și papa Grigorie I cel Mare, într-un număr de nouă întrebări, răzbate grija păstorului deopotrivă pentru aspectele principale cât și pentru cele secundare ale vieții de toate zilele a creștinilor din Britania. Augustin primește răspuns la întrebările sale privind relația episcopului cu clerul, scopurile în care pot fi folosiți banii primiți, căsătoria preoților, maniera săvârșirii liturghiei, probleme de drept canonic legate de căsătoria rudelor și probleme legate de jurisdicție. În satisfacerea propriei pasiuni pentru vers, Beda nu poate ocoli ocazia de a cita în **Historia** epitaful versificat al papei Grigorie:

„O sfânt preot, toată lucrarea și rugăciunea ta
Lui Dumnezeu i-ai oferit cu grijă de păstor,
Biruitor acum culegi răsplată dreaptă,
Ridicat în loc înalt, slujitor al Domnului".[33]

Opera lui Beda este remarcabilă în propria contemporaneitate atât prin întindere cât și prin conținut. Dar care a fost audiența acordată lui Beda? S-a bucurat el de o asemenea autoritate încât denumirea de părinte al renașterii carolingiene ce i s-a acordat, să nu fie o simplă speculație?

31 *Ibidem*, — p. 60.
32 *Ibidem*, — p. 70.
33 *Ibidem*, — p. 99.

Din acest punct de vedere, Antonia Gransen consideră că reputaţia de istoric pe care o are Beda nu poate fi separată de cea de sfânt sau de Părinte al Bisericii. **Historia Ecclesiastica** a fost folosită în Evul Mediu atât ca sursă de inspiraţie spirituală, în vederea unei renaşteri religioase, sau ca principală sursă de informaţii despre renaşterea northumbriană. Cronicarii au folosit lucrările lui Beda pentru informaţie, depinzând de acestea pentru a stabili continuitatea istorică a poporului englez. În cazul în care informaţiile **Historiei** nu coincid cu informaţiile altor istorici, cele furnizate de Beda au fost întotdeauna considerate ca având o mai mare greutate.[34] Beda cunoaşte un prestigiu special prin propria viaţă şi propria muncă, iar istoria sa bisericească este o carte de referinţă, furnizând exemple ale unor cazuri precedente în vederea rezolvării unor dispute. Potrivit autoarei Antonia Gransen, autoritatea scrierilor lui Beda cunoaşte perioade cu grade de influenţă diferite:

a) Prima perioadă — cea care urmează morţii lui Beda. **Historia** oferă o listă cronologică bine închegată şi o serie de documente dintre care o parte greu accesibile sau pierdute. Acum Beda primeşte numele de părinte al analelor northumbriene timpurii, aducând în acelaşi timp o importantă contribuţie tradiţiei hagiografice. Materialul de bază al martirologiilor engleze scrise în această perioadă se află în paginile **Istoriei Bisericeşti**, în **Viaţa Sf. Cuthbert**, în **Vieţile abaţilor**. Aceste lucrări s-au dovedit a avea o mare influenţă asupra renaşterii monahale de la sfârşitul secolului X. Scrierile lui Beda au avut influenţă asupra autorilor ce i-au urmat, mai ales în ceea ce priveşte îmbogăţirea tradiţiei hagiografice, aceştia comparându-şi lucrările cu ale lui sau ascultându-i sfaturile.

b) A doua perioadă priveşte influenţa de istoric avută de Beda în sec. X. În această epocă, interesul învăţaţilor părăseşte istoria în favoarea ştiinţei numerelor, deci şi influenţa istoriografică exercitată de Beda scade. Dar manualele elaborate acum se bazează pe lucrările despre numere: **De Temporibus Ratione, De Temporibus, De Natura Rerum.** Atenţia pe care Beda o acordă cultului sfinţilor se răsfrânge asupra întregii evoluţii religioase a poporului britanic, în perioada sa anglo-saxonă.

c) În a doua jumătate a secolului XI, **Historia** devine sursă de inspiraţie pentru curentul monahal dezvoltat în nordul Britaniei.

d) În secolul XII, scrierile lui Beda devin sursă de inspiraţie pentru aşezămintele monahale cisterciene din Scoţia. Un astfel de centru este Rievaulx, fondatorul mânăstirii, Maurice, ajungând să fie cunoscut drept un al doilea Beda".

e) Între 1200 şi 1500, reputaţia de istoric pe care o are Beda, deşi fără amploarea precedentă, nu era deloc neglijabilă. Autoritatea istorică de care s-a bucurat Beda, a slujit unor cauze jurisdicţionale precum cele din timpul lui William Rufus şi Henry I, privind egalitatea scaunelor mitropolitane de York şi Londra, potrivit instrucţiunilor date de către papa Grigorie cel Mare lui Augustin. În ceea ce priveşte disputele pe tema continuităţii creştinismului englez în perioada anglo-normandă, se poate

34 Antonia Gransden — *Bede's Reputation as an Historian in Medieval England*, în *Journal of Ecclesiastical History*, nr. 4/oct. 1981, p. 398.

demonstra pe textul **Historiei** nu doar continuitatea dar și gloria spirituală a acestei perioade istorice.

Începând cu arhiepiscopul Theodor și abatele Hadrian de Canterbury, cultura de înaltă ținută se dezvoltă în Irlanda, în Northumbria sau în Malmesbury. Tradiția studiului continental îmbogățește și se îmbogățește în Britania, scrierile unor autori ca Adhelm, Beda, Alcuin care reprezintă școlile de la Malmesbury, Wearmouth-Jarow, York, afirmând nou formata cultură anglo-latină.

În timpul papei Agathonus (678-681), vizitează Britania consilierul papal Bonifaciu. Plecând din teritoriile inspectate, el încă nu auzise de Beda și încă nu văzuse **Historia Ecclesiastica** în 735, când predă raportul său pontifului roman. Faptul că faima lui Beda, incontestabilă între granițele țării sale, ajunge pe continent, poate fi demonstrat tocmai prin persoana lui Bonifaciu. Acesta din urmă ajunge să-l citească pe Beda abia în ultimii ani ai propriei sale vieți. De aceea roagă pe Egbert de York sau pe abatele Hwaetbert de la Wearmouth și Jarrow să îi procure câteva exemplare ale lucrărilor lui Beda. În acest moment devine o certitudine pentru cultura bisericească de pe continent că Beda este „o nouă stea ce strălucește pe cerul Yorkului.[35] Când Egbert satisface rugămintea lui Bonifaciu, consilierul papal cere un nou rând de cărți ale călugărului englez, iar fascinația față de erudiția unui om ce a trăit întreaga sa viață în secluziune nu mai poate fi o întâmplare. Scopul acestei cereri de carte este pus de Bonifaciu în legătură cu utilitatea lor pentru procesul instruirii predicatorilor, factori principali ai procesului de renaștere culturală și spirituală inițiat de Carol cel Mare. Dar de această dată cel care recomandă lectura operei lui Beda nu este Alcuin, nativ englez, educat probabil în spiritul admirației față de mentorul său dar și al culturii bisericești britanice. Bonifaciu nu poate fi acuzat nici de nevinovate afinități naționale sau de încadrarea într-un clișeu educațional ce l-ar determina să se îndrepte spre locuri culturale familiare. Iar Bonifaciu la rândul său nu a fost un caz singular. Lullus cere lucrările lui Beda însă are și un gest de reverență față de sfințenia Venerabilului, trimițând daruri la mormântul lui, ceea ce ne face să credem că și personalitatea călugărului englez dobândește o recunoaștere specială pe continent. Lullus primește **Historia Ecclesiastic**a însoțită de autobiografia autorului și lista scrierilor sale. Astfel, la mijlocul sec. IX, lista lucrărlor lui Beda a fost copiată la mânăstirea din Murbach, folosind pentru înregistrarea acelor scrieri bediene aflate în posesia așezământului, menționând în același timp care dintre ele, care lucrări existau fără a fi achiziționate.

La sfârșitul sec. VIII, bibliotecile din Britania erau una dintre principalele surse de carte pentru britanicii plecați pe continent. De asemenea, cei ce au fost instruiți de britanici, precum Liudger de către Alcuin, iau cu ei, așa cum a luat și Liudger la Utrecht, în 773, ceea ce purta numele generic de „copiam librorum". Cultura continentală găsește în cultura britanică un mijloc de promovare inedit. Datorită fascinației exer-

35 Wilhelm Levison — *England and the Continent in the Eight Century*, Oxford, 1968, p. 140.

citate în mediile culte de către opera ştiinţifică anglo-saxonă, multe lucrări continentale sunt popularizate în mediul lor de redactare, beneficiind de un factor de răspândire britanic. Textele italiene ajung la cititorii germani şi francezi prin intermediul englezilor. Această manieră de promovare culturală se aseamănă cu maniera de lucru a Venerabilului Beda care, deşi a trăit întreaga sa viaţă în mânăstire, a avut la dispoziţie o bibliografie vastă pentru acel moment istoric, concepând astfel o operă şi o metodă pedagogică ce va influenţa cultura europeană pentru cel puţin un secol. În ce măsură bibliotecile europene erau îndatorate anglo-saxonilor se poate deduce din numărul de manuscrise britanice care au fost distruse în timpul invaziilor vikinge dar au supravieţuit prin copiile lor exportate. Între aceste manuscrise se află şi scrisoarea lui Cuthbert despre moartea lui Beda răspândită la scurt timp după ce a fost redactată.

În aceste condiţii, relaţiile culturale dezvoltate între ţările europene şi Britania nu pot decât să dobândească influenţă în funcţie de domeniul cultural. Una dintre coordonatele acestor relaţii porneşte de la Beda şi se continuă cu Alcuin. Dacă ar fi să considerăm doar scrierile martirologice bediene, vom constata că ele reuşesc să amprenteze întreaga literatură de specialitate care i-a urmat. Metoda de lucru consacrată de călugăr, în domeniul istoriografic, mai ales în lucrările de cronologie, a fascinat pe cei preocupaţi prin luciditatea de care a dat dovadă. **Tabelul Pascal** are ca punct de plecare lucrarea de aceeaşi factură a lui Dionysius. În vederea afirmării unui nou gen de anale, adoptarea erei creştine a fost un pas făcut mai întâi de anglo-saxoni, de la care a fost preluat ulterior de către europeni.[36] Comentariile la texte biblice ce au drept autori pe Beda şi Alcuin au primit tributul lucrărilor genului care au urmat. Descrierile viziunilor din paginile **Historiei** au o vizibilă influenţă asupra textelor similare scrise de Bonifaciu.

Fenomenul renaşterii impune în primul rând conceptul schimbării. Această schimbare priveşte realizarea euristică dar, aproape întotdeauna priveşte şi revenirea la vechile valori şi la reconsiderarea lor. Însuşi termenul de renaştere presupune o anumită restaurare. Factorii acestui proces sunt puterea creatoare umană, întotdeauna, în cazul renaşterilor spirituale, dublată de elementul creştin, de spiritul care asigură progresul. Până la sfârşitul evului-mediu, ideea de renaştere a fost afirmată de forma sa teologică.

Istoria literaturii a arătat că o redactare inexactă din punct de vedere ştiinţific poate avea valoare literară. Adeseori lipsa valabilităţii ştiinţifice a fost înlocuită cu mitologia sau fantasticul. Este evident însă, pentru oricine încearcă să înţeleagă perspectiva din care a gândit Beda propriile lucrări, că textului biblic nu i se poate asocia decât valoarea ştiinţifică. Miticul şi fantasticul sunt incompatibile textual cu informaţia teologică. Problema ştiinţifică a epocii în care a gândit Beda era depărtarea. Dimensiunea acestei depărtări transformă cunoaşterea în fantezie. Conştientizat teologic asupra limitelor fizice şi intelectuale ale fiinţei umane, Beda

36 *Ibidem*, — p. 170.

nu poate fi stânjenit de acest neajuns, deoarece asociază toate descoperirile lumeşti adevăratei cunoaşteri, primită prin revelaţie divină. Există deopotrivă depărtare spaţială şi temporală. Trecutul şi spaţiul sunt două necunoscute ce pot fi analizate în profunzime prin paralelă biblică. Dar istoria şi geografia ca ştiinţe, prin popularizare contribuie la desfiinţarea tendinţelor fantastice ale gândirii ignorante. Obstacolului temporal îi corespunde obstacolul forţelor naturale necunoscute, obstacolul adversităţilor naturale. În acest context Beda arată că erudiţia primeşte o valoare asociată ei prin conştentizarea scopului soteriologic al existenţei. Lacunele istorice, locurile cartografice albe, forţele dezlănţuite ale naturii, toate se desluşesc în lumina providenţei divine. Gândirea umană are nevoie să conştientizeze avansul într-un anumit domeniu, pentru ca de aceste achiziţii informatice să poată lega noi descoperiri. Potrivit acestei idei, Beda asociază avansului teologic performanţele geografiei, istoriei, astrologiei, geologiei etc.

Călătoria este simbolul renaşterii în orice epocă. Ea presupune cercetare şi transmitere de informaţie. Drumurile dintre marile formaţiuni statale se nasc din constatarea secătuirii interne. Vechile elanuri, efortul depăşirii teritoriale prin cuceriri repetate, gloria iniţiativelor se stinge în imperiul carolingian încă din momentul apogeului, făcând primul pas al declinului. La celălalt capăt al drumului, se află însă un popor a cărui voinţă de împlinire creştină se manifestă în exaltarea umanistă, în cultivarea idealului naţional şi în dinamismul populaţiei. Acesta este poporul anglo-saxon. Imperiul carolingian ce cultivase o extindere dimensională în toate sectoarele are nevoie de o iniţiativă pentru a putea asigura evadarea din structura vechilor forme. Experienţa ce a constituit punctul de plecare în evadarea culturală britanică are o configuraţie specială prin statutul monahal al gânditorului ei. El fixează principalele obiective ale instrucţiei ştiinţifice. Venerabilul Beda este deopotrivă sfântul, istoricul, teologul care dispune de o imensă bogăţie de intuiţii şi de noi asocieri ale datelor cunoaşterii. Ca atare, Beda trăieşte global un registru de cunoaştere amplificat, ordonându-l, oferindu-i norme şi reguli. Personalitatea şi opera acestui gânditor britanic au servit, prin ineditul metodelor şi al atitudinii faţă de studiu, drept model oamenilor de ştiinţă din alte ţări şi chiar din alte epoci. **Dicţionarul Enciclopedic de Teologie Catolică**[37] menţionează ediţiile în care a fost tipărită opera lui Beda, începând cu prima, din 1688, la Cologne, purtând subtitlul: „Venerabilis Bedae, presbiteri Anglo-Saxonis, Doctor Ecclesiae, vere illuminati. Opera theologica, martirologica, historica, philosophica et rhetorica ... divisa in thomos VIII". Alte ediţii ale operei lui Beda sunt cele din: 1693 — prin îngrijirea lui Henry Wharton, văzând lumina tiparului la Londra, 1843 — tot la Londra, prin grija lui Giles, în 1843 John Sith adaugă alte scrieri bediene unei ediţii din 1772 a **Historiei**, iar în 1838, Stevenson editează doar opera istorică, la Londra.[38]

37 *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, vol. II, Paris, 1945.
38 *Chambers's Encyclopaedia*, vol. II, Londra, 1953.

Potrivit **Marelui Dicţionar Enciclopedic,** publicat în 1955 la Torino, ucenicii lui Beda au fost în număr de 600[39], prin ei afirmându-se importanţa instrucţiei complexe, ceea ce i-a adus titlul de „Părinte al educaţiei naţionale engleze". Tradiţia sa a fost continuată de Alcuin, care dobândeşte o prestanţă socială, politică şi culturală deosebită în cadrul imperiului carolingian.

Programul reformei carolingiene păstrează în mod constant coordonatele spirituale şi culturale trasate de şcoala clericală şi monahală britanică, iar experienţa lui Alcuin este strâns legată de această opţiune. Instrumentele culturale folosite rămân aceleaşi, atât în viziunea lui Beda cât şi în viziunea lui Alcuin: cărţile şi şcoala.

Mediul de dezvoltare al iniţiativei culturale va fi consacrat la palatul lui Carol cel Mare. Această primă formă de învăţământ a fost destinată împăratului, familiei şi anturajului său, cu timpul, însă, formând viitori episcopi şi abaţi răspândiţi în întregul imperiu. Se afla în uz practica dăruirii titlurilor de abate sau episcop, iar Carol a dăruit lui Alcuin nu mai puţin de şase mânăstiri a căror abate a devenit. Această reţea de nuclee culturale în persoanele curtenilor imperiali, va oferi unitate ideologică şi culturală Europei carolingiene.[40]

Agentul culturalizator al procesului se dovedeşte a fi limba latină. Primul obiectiv este cel al restaurării unei limbi pure. Irlandezii şi anglo-saxonii sunt singurii literaţi ai curţii imperiale preocupaţi de folosirea limbii latine în cadrul unei populaţii cu o limbă maternă neînrudită. De vreme ce în Italia, diferenţierea dintre limba latină şi cea vorbită era prost făcută, în Anglia, unde limba clasică nu avea rădăcini, nu există justificare pentru adoptarea unei forme populare. Mai mult, faptul că irlandezii vorbeau o limbă cu structură barocă, trezeşte afinităţi pentru expresia lingvistică din punct de vedere gramatical corectă şi totodată marcată de claritate. Profesorii anglo-saxoni restaurează pe continent o limbă latină pură, personalitatea principală a acestei misiuni dovedindu-se Alcuin, fără îndoială cel mai capabil să dovedească accesibilitatea disciplinelor legate de studiul acestei limbi. Tratatele sale despre ortografie, gramatică, compoziţie, arată o mare grijă pedagogică, tributară tradiţiei cu origini în opera bediană.

Instrument necesar unui studiu organizat şi unei elaborări literare accesibile, scrisul devine un punct important al programului reformator. Minuscula carolingiană se afirmă şi datorită grijii lui Alcuin de a dezvolta scriptorium-ul.

Răspândirea cărţii în cadrul imperiului are ca obiectiv exclusiv cartea religioasă: **Sfânta Scriptură,** evangheliare, sacramentare. Este şi această practică o amprentă specific britanică. În Britania, cultura latină fiind importată printr-o filieră misionară cu un clar accent clerical, se preocupă exclusiv de domeniul cultic şi cel al răspândirii credinţei. Însuşi Beda foloseşte domenii profane în vederea aprofundării biblice, lucrările

---

39 *Grade Dizionario Enciclopedico*, vol. II, Torino, 1995.

40 Jacques Paul — *Biserica şi Cultura în Occident*, vol. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 159.

sale, indiferent de temă, neavând însă alt obiectiv. Aceeași practică adoptă și Alcuin la curtea lui Carol cel Mare. O scrisoare a sa din 798 sau 799 arată că palatul dispune de o **Istorie naturală** a lui Pliniu, cărți de istorie, coduri de drept, alte lucrări laice.[41] Aceste lucrări au fost folosite pentru utilitatea lor practică dar niciodată popularizate în epocă.[42]

Abia în secolul X, urmașii lui Alcuin vor fi cei care vor structura artele liberale sau profane în **Trivium** și **Quadrivium**, după un raționament al apropierii acestor domenii de cel biblic. Cele șapte arte liberale afirmate în epocă sunt: gramatica, retorica, dialectica sau logica, pe de o parte, și geometria, aritmetica, astronomia, muzica, pe de altă parte. Nu putem să nu observăm identitatea acestui program cultural cu cel afirmat structural în opera Venerabilului Beda.[43] Aceasta rămâne, indiferent de formalismul generațiilor ulterioare, o sursă vie, eliberată de orice inhibare a geniului.

În ciuda vechimii **Istoriei Bisericești,** lucrarea, o capodoperă deopotrivă istorică, teologică, pedagogică, unică în structura sa, și-a manifestat strălucit triumful, ocupând acele poziții ce vor fi revendicate mai apoi în întreaga lume modernă.

Drd. DANA HRIB

---

41 *Ibidem,* vol. I, p. 174.

42 Nichita Runcan — *Importanța operei istoricului bisericesc Beda Venerabilul,* în „Mitropolia Banatului", nr. 5/1987, p. 47.

43 Leon Levițchi — *Istoria Literaturii Engleze,* vol. I, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 36-38.

DUMINICA DUPĂ BOTEZUL DOMNULUI
(Botezul Domnului — Praznic al luminării)

„Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit“ (Matei, IV, 16).

Iubiți credincioși,

Cuvintele pe care le-ați auzit sunt desprinse din Evanghelia zilei, în care se vorbește despre începutul predicii Mântuitorului, îndată după Botezul în Iordan. Însăși duminica de astăzi este numită **duminica după Botezul Domnului.** De altfel, până în ziua de 14 ianuarie suntem, liturgic vorbind, în interiorul Praznicului Bobotezei, respirând încă din atmosfera de sfințenie harică a acestei mari sărbători.

În general sărbătorile Bisericii sunt îmbogățite de o lucrare harică mai abundentă ca zilele de rând. Prezența lui Dumnezeu și a lucrării harice devin mai sensibile și datorită mulțimii îngerilor care însoțesc tainic sfintele slujbe, mângâind duhovnicește pe toți cei care participă la ele. Așa se explică starea emoțională de mare bucurie, însoțită de liniște și pace, care ne stăpânește în zilele praznicelor noastre, uitând parcă de necazuri, boli, neîmpliniri, amenințări etc. Astfel de simțăminte am retrăit și cu prilejul Sfintelor Sărbători de la cumpăna anilor 1998-99. Cu deosebire, Botezul Domnului este prin excelență **un praznic al luminării**, așa cum mărturisim, de altfel, în finalul troparului tradițional: ... **Cel Ce Te-ai arătat Hristoase, Dumnezeule; și** *lumea ai luminat,* **mărire Ție!“.** Boboteaza amintește, însă, nu numai de evenimentul sfânt de la Iordan, ce marchează începutul predicii Mântuitorului care va umple lumea de lumină, ci și de botezarea catehumenilor (noii convertiți dintre iudei și neamuri), în primele secole creștine. Se știe că până în jurul anului 375 Crăciunul și Boboteaza se prăznuiau împreună, la 6 ianuarie. Totodată, că noii convertiți nu erau botezați numai la Paști, ci și la Crăciun și Bobotează. De aceea se cântă **Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat,** la Sf. Liturghie, în loc de **Sfinte Dumnezeule.** Și, fapt revelator, la botez catehumenii erau îmbrăcați în haine albe, pe care le purtau apoi o săptămână, din care pricină se numeau și „luminați“ ... Propriu-zis, se numeau așa datorită „luminii cunoștinței“, luminii harice primite în apele Botezului.

Botezul Domnului și al catehumenilor amintesc, totodată, și de Botezul nostru, al fiecăruia. **Și noi ne numim, în consecință, luminați,** pen-

tru că suntem purtători ai luminii harului Sf. Botez. Iar prăznuirea Naşterii şi Botezului Domnului reînnoieşte în fiecare an lumina harului care inundă cu bucurie tainică sufletele evlavioase. Această lumină este anunţată expresiv încă de la Crăciun, prin troparul Naşterii: **„Naşterea Ta, Hristoase, Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii** *lumina cunoştinţei...*" fiind confirmată, apoi, prin exprimarea liturgică a troparului Bobotezei, de care am amintit mai sus.

Iubiţi credincioşi,

Ce dorim, de fapt, să evidenţiem, prin cele evocate? Că recunoaştem, toţi cei care mărturisim că am prăznuit Crăciunul şi Boboteaza, a fi purtători ai luminii baptismale, harice, care ne deosebeşte de necreştini, liberi cugetători etc., etc. Că suntem, adică, **oameni luminaţi!** Că suntem purtătorii lumini harice primite la Botez, reaprinsă la praznicele prin care am trecut recent. Căci am serbat Crăciunul, Tăierea Împrejur a Domnului şi Boboteaza, participând la Sf. Liturghie; ne-am spovedit şi ne-am împărtăşit; am sărutat Icoana Naşterii Domnului; am colindat şi am ascultat colinde; am fost binecuvântaţi prin stropire cu agheasmă mare, noi şi casele noastre. Gustăm, în aceste zile (până în 14 ianuarie, la **odovania** sau încheierea praznicului Bobotezei) din agheasma mare, luăm anafură etc., etc. Dar să fim atenţi şi să nu ne amăgim: suntem, oare, cu adevărat **luminaţi,** sau, după trecerea zilelor de praznic, ne întoarcem la vechile, necreştineştile, necuviincioasele purtări, însoţite de scufundări în prea multele griji pământene, cu feţele întunecate, cu leneviri şi delăsări, cu vorbe necugetate, cu punerea în cui a creştineştii haine luminate a Botezului şi îmbrăcarea „salopetei" ateisto-comuniste liber-cugetătoare?... În consecinţă, nu cumva redevenim indiferenţi şi opaci, deprimaţi şi alarmişti, creduli faţă de orice zvon emanat de răspândaci, uitând pur şi simplu de Dumnezeul Cel în Treime, Care S-a arătat la Iordan şi Care nu pierde nici o clipă din vedere a se griji de făpturile Sale? Nu cumva suntem „ortodocşi", „luminaţi", numai de sărbători, numai în Biserică, iar în afară ne amestecăm cu cei ce vieţuiesc în întuneric şi săvârşesc faptele întunericului? Nu cumva amânăm înfăptuirea bunelor hotărâri pentru un ipotetic „mâine" pe care nu ştim că-l vom mai apuca? În acest sens este binevenită, credem, o pildă din **Pateric: „Un frate a întrebat pe Avva Pimen, zicând: „Avvo, au fost doi oameni: unul călugăr şi altul mirean; călugărul a socotit seara ca dimineaţa să lepede cinul şi mireanul a socotit seara ca dimineaţa să se facă călugăr; însă amândoi au murit în noaptea aceea. Oare, ce li se va socoti lor?" Şi a zis bătrânul: „călugărul a murit călugăr şi mireanul mirean, că în ce s-au aflat, în aceea s-au dus".** (Pentru Avva Pimen).

Fraţi creştini,

Socotim că este bine a ne pune întrebări ca cele de mai sus, acum, la început de an, pentru a ne întări împotriva noilor ameninţători, reali

și inventanți, atât sub aspectul vieții materiale cât și al celei spirituale, totodată împotriva tuturor ispitelor care ne vin dinafară, dar și dinăuntrul nostru...

Mai ales să nu uităm (**mai mult, să fim fericiți!**) că suntem ortodocși, binecuvântații dreptei credințe, nu beneficiarii unei religii oarecare. Să nu uităm, cu puerilă ușurătate, de sfintele și frumoasele slujbe la care am participat, căci viața liturgică este însăși respirația noastră duhovnicească, cultul ortodox fiind, după mărturia teologului rus Sergiu Bulgakov, **„ceva unic în creștinătatea întreagă. El unește culmile inspirației creștine cu cea mai frumoasă moștenire antică primită din Bizanț. Viziunea frumuseții spirituale se unește cu cea a frumuseții lumii. Este cerul pe pământ, manifestarea lumii spirituale; este arta ideală, care prin ea însăși ne dă sentimentul dulceții Bisericii..." (Ortodoxia,** trad. N. Grosu, Sibiu, 1933, p. 162).

Uneori poate ne rușinăm de faptul că suntem ortodocși, alteori nu realizăm valoarea inestimabilă a ortodoxiei. Alături de mărturia citată din teologul Sergiu Bulgakov, socotim potrivit a mai face încă trei scurte evocări:

1. Părintele Dr. Nicolae Dura, parohul românilor din Viena, a scris recent un articol, publicat în oficiosul Patriarhei noastre, **Vestitorul Ortodoxiei** (dec. 1998), cu titlul **„Bucuria de a fi ortodox"** în care se spune între altele: **„Există acasă, dar și în diasporă unii așa-ziși aparținători ai Ortodoxiei, care se rușinează cu apartenența lor confesională, ca de altfel și de limba și identitatea lor,** *însă majoritatea covârșitoare a fiilor Bisericii noastre sunt fericiți că sunt ortodocși* ..." (p. 1).

2. Episcopul cărturar Nicolae Velimirovici (1880-1956) una din cele mai reprezentative figuri ale Bisericii Ortodoxe Sârbe surori, vorbind despre Ortodoxie spune: **„Credința ortodoxă este toată din cer și toată este cerul. Celelalte credințe sunt mai mult sau mai puțin amestec al cerului și al pământului, un amestec al sfințeniei și al păcatului. Cândva întreaga creștinătate a fost ce este acum Ortodoxia, dar pe urmă bucată cu bucată s-a rupt și s-a separat după placul păcatului și al filosofării păcătoase. Iar cauza acestei rupturi și schisme este aceea că oamenii au amestecat cerul cu pământul, au aruncat praful pământesc în strălucirea divină, căci această strălucire divină le-a fost prea tare..." (Opere complete,** vol. IX, „Suflete înviate", p. 169).

3. Monahul Rafael Noica, fiul cunoscutului filosof Constantin Noica, mărturisește că atunci când a îmbrățișat ortodoxia (fiind anglican mai întâi, după mamă, apoi pentru o vreme catolic), a simțit o bucurie inefabilă. El spune: **„Omul prin fire este ortodox: chinez, libian, negru din Africa, piele roșie, orice ar fi el, prin firea lui este ortodox...** *Ortodoxia este singura realitate a omului, este în firea omului...*" (Vol. **Celălalt Noica,** „Anastasia", **1994, p. 45).**

Iubiți credincioși,

Fericiți că ne-am născut ortodocși, în aceste zile când vom gusta din agheasma mare, cu credință, nădejde și dragoste, să ne aducem aminte de propriul Botez, de faptul că suntem **fii ai luminii,** așa cum atenționează Marele Pavel: **„Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fi ai luminii!... Și nu fiți părtași la faptele cele fără roadă ale întunericului, ci mai degrabă osândiți-le pe față!** (Efeseni, V, 8, 11). Iar în alt loc: **„Să lepădăm, dar, lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă...“** (Romani, XIII, 12, 13). Numai urmând aceste îndemnuri, putem nădăjdui într-un an mai bun, pentru noi, familiile noastre și, nu în ultimul rând, pentru scumpa dar mult încercata noastră țară. Amin.

Preot Lect. Dr. VASILE GORDON

PARABOLA FIULUI RISIPITOR

(Predica la duminica a 34-a după Rusalii)

„*Ci, pe când era el încă departe l-a văzut tatăl său și s-a înduioșat, și alergând la el a căzut pe grumajii lui și l-a sărutat*" (Luca 15, 20).

P. C. Părinți,

Iubiți credincioși,

Toate parabolele Mântuitorului sunt frumoase și pline de învățături folositoare și ziditoare de suflet. Dar dintre acestea, mi se pare că parabola fiului risipitor ocupă un loc de frunte, fiind pe drept numită „evanghelia evangheliilor". Prin cuprinsul și mesajul ei, ca o piatră nestemată a învățăturii evanghelice, care, ne mișcă și ne cucerește prin duioșia și măreția ei fără de seamăn. Din ea se desprind adevăruri de o mare însemnătate pentru viața noastră; desfigurarea pe care o aduce păcatul, trezirea din întunericul imoral, regăsirea echilibrului moral prin lacrima căinței și reîntoarcerea la o viață nouă.

Dar, mai presus de toate, pilda fiului risipitor ne descoperă, în chip strălucit, orizontul sublim și neînchipuit de mare al bunătății divine.

E vorba în această pildă de un tată și doi fii, din care eroul principal este fiul cel mai mic, care la un moment dat, încrezător în puterile sale, și atras de ispita plăcerilor își cere partea sa de avere și pleacă în lumea largă. După acest episod, urmează o serie întreagă de întâmplări și peripeții. Rând pe rând își cheltuiește averea în petreceri și desmierdări. Păcatele l-au sărăcit și l-au desfigurat, banii s-au terminat iar prietenii l-au părăsit, a rămas gol și singur. Ajuns în această situație de mizerie materială și morală e nevoit să-și caute și să-și agonisească pâinea cea de toate zilele. Negăsind altceva mai bun se angajează paznic la o turmă de porci. În această mizerabilă postură, în adâncul sufletului său se trezește dorul după casa părintească. Simțea că-l arde în sufletul său chinuit; era nostalgia casei părintești pe care a părăsit-o, era dragostea tatălui celui bun care îl chema și-l aștepta.

Această mare iubire constituie punctul culminant care-l face să se trezească și să ia hotărârea fermă de a se întoarce acasă: „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu și-i voi zice: — Tată, iartă-mă, greșit-am la

cer şi înaintea ta şi nu mai sunt vrednic să mă mai numesc fiul tău" (Luca 15, 21).

S-ar putea spune multe despre stările sufleteşti şi trupeşti prin care a trecut el de când a plecat de acasă şi până la întoarcerea sa. Poate, în literatura universală s-au scris multe pagini sau chiar romane întregi pe această temă, fiindcă viaţa fiului risipitor din Evanghelie are foarte multe asemănări cu propria noastră viaţă. Fie că ne gândim la legătura sufletească cu Tatăl ceresc, fie că ne gândim la aceea cu părinţii noştri trupeşti, oare care dintre noi nu am avut momente de neascultare, de împotrivire sau de îndepărtare de ei? De multe ori, poate socotindu-ne mai înţelepţi ca ei, nu le-am ascultat sfatul şi-am rătăcit pe cărările vieţii, gustând din plin din paharul durerii şi al suferinţelor de tot felul. **Rezultatul** îl poate mărturisi în taină, fiecare pentru sine, treaptă la care se află şi importanţa ce o are în viaţă sfatul părinţilor şi ajutorul lui Dumnezeu. Rătăciri şi rătăciţi au fost şi sunt dintotdeauna, eu însă voi încerca să mă opresc doar la chipul şi bunătatea tatălui din această pildă, deoarece El este Tatăl nostru al tuturora. Copilul cel mic şi drag îi cere partea de avere. El putea să nu i-o dea, ştia că o va risipi fără folos, dar bunătatea lui nemărginită nu-l refuză, îi respectă libertatea de voinţă. Copilul pleacă în lume, dar ochiul tatălui său este mereu cu el. Inima lui îndurerată şi răvăşită de fărădelegile fiului nu încetează să-l urmărească, să-l aştepte şi să-l cheme în mod tainic. De multe ori tatăl şi-a aşteptat copilul în fapt de seară sau în miez de noapte şi de câte ori va fi privit în zare să vadă dacă nu cumva apare! Şi, dintr-odată iată că-l zăreşte de departe, şi în loc să-l certe şi să-l mustre pentru fărădelegea lui, îl îmbrăţişează şi-l sărută; ... în loc să-l alunge, îl cheamă în casă şi-l iartă; şi în loc să-l aşeze în rândul slugilor (aşa cum ceruse el) porunceşte să se facă ospăţ mare ca să se bucure toţi de întoarcerea lui acasă. Bunătatea părintească l-a învăluit aşa de mult pe fiul rătăcit încât l-a schimbat, l-a înnoit şi a poruncit să i se dea inel în deget şi să-l îmbrace în haine noi.

Cât de mare este, aşa cum arată această pildă, bunătatea părintească a lui Dumnezeu. El ne primeşte cu drag şi bucurie atunci când ne întoarcem acasă, ne iartă şi ne îmbracă în darurile Sale cele bogate.

Într-una din zile, o femeie m-a oprit în drum şi mi-a zis: „părinte, eu aş veni la biserică, dar vă mărturisesc sincer că îmi este ruşine şi de Dumnezeu şi de oameni, deoarece n-am mai fost de mulţi ani, am greşit căutându-mi mântuirea în altă parte, dar acum m-am convins că am căutat-o în zadar acolo unde am fost". La acestea i-am răspuns: „puteţi să veniţi liniştită, întrucât bunătatea Părintelui ceresc ne cheamă pe toţi să venim la El, în casa mântuirii noastre care este Biserica şi credinţa strămoşească. A primit pe vameşi şi pe păcătoşi, a primit mărturisirea lui Petru care se lepădase de trei ori, şi a primit mărturisirea tâlharului de pe cruce, căruia i-a spus: „Astăzi vei fi cu Mine în rai".

Într-un fel sau altul, toţi şi fiecare din noi, în multe împrejurări de viaţă ne împărtăşim din marea iubire şi bunătate a lui Dumnezeu.

În Înțelepciunea lui Solomon, la capitolul XI, vers. 25 citim: „Tu Doamne, le iubești pe toate cele ce sunt și nimic nu urăști din cele ce-ai făcut, Tu ierți tuturora, că toate ale Tale sunt, Stăpâne iubitorule de suflete".

Bunătatea lui Dumnezeu este asemenea unui izvor viu și nesecat, din care se pot îndestula toți cei ce vin la El. Pentru cei răi se arată cu răbdare, pentru cei păcătoși cu iertare, pentru cei slabi întărire, pentru cei bolnavi mângâiere, pentru cei căzuți - ridicare, iar pentru cei în necaz și disperare - alinare și scăpare.

Iubiți frați creștini, ni se întâmplă uneori să nu ne dăm seama de bunătatea lui Dumnezeu, să n-o sesizăm, să uităm de ea, sau chiar să ne socotim părăsiți. În viață, apar așa-numitele momente de suspans, clipe când suntem copleșiți de mari dureri fizice sau sufletești, când suntem împresurați de necazuri și supărări. Atunci strigăm înfiorați: „Doamne strigat-am către Tine, auzi-mă, nu mă părăsi și trimite-mi ajutorul Tău cel Sfânt". Important este faptul ca în acele clipe să nu disperăm, să nu ne pierdem echilibrul sufletesc, nici credința dar nici nădejdea în Dumnezeu. El le-a făcut pe toate bune, vinovați suntem noi oamenii, căci folosind greșit darul libertății am căzut în păcat, și din păcat a venit suferința și apoi moartea. Dumnezeu îngăduie să trecem, în viață prin necazuri și dureri, dar nu ne părăsește, ba mai mult ne ajută să ieșim la liman și să biruim răul. Dumnezeu este bun față de toți și îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui (Ps. 145, 9). El așteaptă ca toți să se îndrepte și să vină pe calea mântuirii. Niciodată nu răsplătește răului cu rău și nu ne pedepsește îndată ce greșim, precum nici tatăl din pilda fiului risipitor — nu și-a pedepsit copilul rătăcit, ci a așteptat să se îndrepte.

Se spune că, pietrele ce se puneau la zidirea templului lui Solomon, mai întâi se ciopleau și se potriveau în afara templului și apoi se așezau la locul lor din zidirea lui. Tot astfel trebuie să apreciem încercările și suferințele prin care ne e dat să trecem în viață, precum și tot efortul și sacrificiul ce-l facem în săvârșirea binelui, ca pe niște examene pe care trebuie să le trecem în drumul desăvârșirii. Știm că, pe cine Dumnezeu iubește pe acela îl și ceartă, dar nu-l lasă singur în vremea necazului. Fiecare să-și poarte cu resemnare și demnitate crucea lui, căci fără cruce pe pământ nu există nici cunună în Împărăția lui Dumnezeu.

Iubiți credincioși, mi se pare și cred că nu greșesc, când fac afirmația că această minunată pildă are multă corespondență în realitatea vieții noastre de astăzi, nu numai în realitatea vremurilor în care ea a fost spusă de către Mântuitorul. De câte ori auzim sau citim această frumoasă pildă, gândul nostru se îndreaptă la dragostea și armonia atât de necesare în orice familie, la legătura dragostei și respectului dintre părinți și copii, care, din păcate, lasă de multe ori de dorit. Câtă binecuvântare și fericire domnește în casa în care părinții își cresc copiii în iubire și temere de Dumnezeu, în respectul legilor morale; familia în care copiii își iubesc și respectă părinții cu toată bunăcuviința. Și, cât de mare este durerea acolo unde lipsesc acestea.

IUBIŢI CREDINCIOŞI, ne aflăm cu două săptămâni înainte de începerea postului mare. Este cea mai potrivită perioadă, în care fiecare dintre noi îşi poate face un sincer examen de conştiinţă. Dacă până acum ne-am asemănat fiului risipitor, în prima parte a vieţii şi am rătăcit, cheltuindu-ne viaţa în hăţişul faptelor rele, este vremea acum „să ne venim în fire" şi să ne întoarcem acasă la Tatăl nostru cel ceresc. Nu avem voie să uităm că Dumnezeu e atât de bun cu noi, ne ajută mereu şi deşi e mare puterea păcatului, e mult mai mare puterea şi dragostea lui Dumnezeu faţă de noi.

La capătul drumului Sf. şi marelui Post — ne aşteaptă însuşi Domnul nostru Iisus Hristos cu braţele întinse pe lemnul crucii. Să răspundem acestei chemări a iubirii divine cu hotărârea noastră de a ne întoarce la El, căci la El este toată darea cea bună şi tot darul cel desăvârşit şi Lui i se cuvine toată mărirea, cinstea şi închinăciunea, în vecii vecilor. AMIN!

Preot MIHAI RUSU

OMILIE LA DUMINICA ÎNFRICOŞĂTOAREI JUDECĂŢI

Iubiţi fraţi întru Hristos,

Duminica de astăzi ne aduce aminte de cele ce vor să fie, de Înfricoşătoarea Judecată de Apoi. Ea vine ca un semnal de alarmă în urma Duminicii Vameşului şi a Fariseului şi a Duminicii Fiului Risipitor.

Dacă în acestea din urmă Sfinţii Părinţi au vrut să ne dea nădejde în milostivirea lui Dumnezeu şi să ne îndemne să ne întoarcem, prin pocăinţă, către El, acum a venit momentul să ne amintim că Dumnezeu este şi drept. Vedem acum că în Dumnezeu avem îngemănate **dragostea absolută** şi **dreptatea absolută.**

Dumnezeu ne mustră acum cât mai avem nădejde de îndreptare, căci va veni noaptea când nu vom mai putea face nimic (In. 9, 4).

De cei adormiţi, de faptele lor şi de slava şi mărirea care le-a mai rămas acolo, în mormânt, de dreptatea lor, care înaintea lui Dumnezeu e ca o cârpă lepădată, le-am amintit ieri, când am făcut pomenirea cea de obşte a celor morţi, a celor care au lucrat cele ale vieţii cu credinţă. Am pomenit pe cei morţi şi toată nădejdea noastră am pus-o tot la picioarele Mântuitorului, căci El este bun şi ştim că şi atunci când talerul faptelor noastre bune va fi uşor ridicat de greutatea faptelor noastre rele dragostea lui Dumnezeu poate plini diferenţa şi o şi plineşte.

Fulgerul a căzut. Trâmbiţele vor suna, mormintele se vor deşerta şi se va scula toată firea omenească, toţi cei plecaţi dintre noi pe care i-am şi pomenit. Iată Fiul Omului vine întru Slava Sa, Slavă pe care o are la Tatăl. Din faţa tronului izvorăşte râul de foc care ia pe Antihrist şi pe slujitorii lui. Îngerii Îl înconjoară şi în faţa Lui vom fi aduşi noi, toţi tremurând şi înmărmuriţi de grozăvia celor ce vom vedea.

Vom fi descumpăniţi. Nimeni şi nimic nu ne va mai putea salva de momentul adevărului. Nici învăţătura, nici meşteşugul, nici mărirea, nici prietenia, nici vorba iscusită nu vor putea ascunde dreptatea. Nici părinţi, nici fraţi... nimeni. Vom fi doar cu faptele noastre care ne vor pârî. Cele ascunse ale noastre vor fi date la iveală şi îngerii îşi vor ascunde feţele. Ei, care nu îndrăznesc să aducă judecăţi prihănitoare (Iuda 9).

Nemitarnică şi neînşelată va fi Judecata lui Dumnezeu.

Este cineva dintre voi care să nu ştie a deosebi o oaie de o capră? Ei bine, tot atât de limpezi sunt lucrurile şi sus, la Dumenzeu. Păstorul a venit şi cu toiagul Său a despărţit turma neamurilor (Mt. 25, 32).

„Veniţi binecuvântaţii Părintelui Meu, moşteniţi Împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii" (Mt. 25, 34). Ce dulce sună şi câte orizonturi senine şi luminoase deschide... Dar cuvântul ne este adresat nouă?

„Că am flămânzit şi Mi-aţi dat să mănânc; am însetat şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; gol, şi M-aţi îmbrăcat; bolnav şi m-aţi cercetat; în temniţă am fost şi aţi venit la Mine" (Mt. 25, 35-36).

Drepţii vor fi nedumeriţi... Dar noi?

„Întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti foarte mici fraţi ai Mei, Mie Mi-aţi făcut" (Mt. 25, 40). Auziţi! Lui Hristos! El nu uită şi dă plată celor care în orice sărman cinstesc pe Ziditorul lor. Auziţi, fraţilor, şi luaţi în urechi! Nimeni nu este de lepădat, ne-bun sau ne-trebnic. Gândim noi că am putea să dăm de mâncare Pâinii care s-a pogorât din cer (In. 6, 33)? Că am putea da de băut Izvorului de apă vie (In 4, 14)? Că am putea adăposti pe Cel ce a făcut cerul şi pământul, sau că am putea îmbrăca pe Cel Care a împodobit atât de sublim crinii câmpului (Mt. 6, 28)? Am putea alina noi pe Cel Ce a tămăduit boala cea fără de leac a lui Adam, şi am putea suferi pentru Cel Ce a putut sfărâma porţile iadului?

Mântuitorul ne încredinţează că da.

„Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este gătit diavolului şi îngerilor lui" (Mt. 25, 42), căci „întrucât nu aţi făcut unuia dintr-aceşti foarte mici, nici Mie nu Mi-aţi făcut" (Mt. 25, 45).

Nici Mie! Da! Nici lui Hristos! Am dat măsura iubirii noastre. Acum oricât am spune că am proceda altfel, dacă aceste lucruri ne-ar mai fi puse înainte, Mântuitorul nu ne mai crede.

Dacă Tatăl încerca să-l mângâie pe fiul ascultător, Duminica trecută, spunându-i: „Tu totdeauna ai fost cu Mine şi toate ale Mele, ale tale au fost", acum se întoarce către noi, parcă spunându-ne: „Eu totdeauna am fost cu voi, şi cele ce v-am dat voi niciodată nu le-aţi împărţit cu Mine!"

Acum vom vedea că „milostenia omului preţuieşte la Domnul ca un inel cu pecete şi binefacerile lui El le păstrează ca lumina ochiului" (Isus Sirah 17, 17).

Fulgerul a căzut! Pământul şi cerul s-au topit. Iar noi ne-am dus în focul cel veşnic pentru binele... pe care l-am fi putut face, dar nu l-am săvârşit.

Dar nu! Iată că răsare un nou început! Săptămâna ce vine este cea mai-nainte curăţitoare, Săptămâna Brânzei! Adam este izgonit din rai...! Dar, totuşi, este un nou început!

Postul cel mare începe. Veniţi dar, să ne bucurăm de primăvara postului şi să aducem apoi zeciuiala a tot anul din zilele dăruite nouă de Dumnezeu, jertfă lui Hristos! Veniţi să câştigăm vremea! Ca pe Împăratul tuturor şi Învierea Lui cu dragoste şi bucurie să le primim!

„Acum e ceasul să vă treziţi din somn; ... Să lepădăm dar lucrurile întunericului şi să ne îmbrăcăm în armura luminii, aşa ca în plină zi să umblăm cuviincios, nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte

de rușine, nu în ceartă și în invidie; Ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos iar grija pentru trup să nu o faceți spre pofte" (Rom. 13, 11-14).

„Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel străin, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Atunci lumina ta va răsări ca zorile și tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu. Atunci vei **striga** și Domnul **te va auzi!"** (Isaia 58, 7-8).

Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne și ne mântuiește pe noi, păcătoșii! **Amin.**

LAURENȚIU MILOTOIU
Student an IV, Teologie Pastorală

PREDICĂ LA DUMINICA A II-A DIN POST

„Bolnav am fost și m-ați cercetat“ (Mt. 25, 36)

Iubiți credincioși,

În această a doua Duminică din marele Post al păresimilor Evanghelia zilei ne înfățișează vindecarea minunată a slăbănogului din Capernaum, și prin aceasta ne face atenți că suntem datori să ne îngrijim și noi cu toată dragostea și cu tot devotamentul de semenii noștri aflați în suferință, de cei bolnavi și de toți cei încercați de soartă. Aceasta pentru că la judecata cea din urmă — vom fi întrebați — între altele — și de felul cum ne-am îndeplinit această îndatorire morală: dacă i-am cercetat pe bolnavi, dacă am contribuit la ușurarea suferințelor lor, dacă ne-am interesat și străduit să nu-i lăsăm să se simtă singuri și părăsiți în momentele grele de încercare și durere, întrucât făcând aceasta unor mai mici ai noștri, fapta noastră ar fi fost făcută direct lui Dumnezeu-Dreptului nostru Judecător.

OMUL, după expresia filozofului antic Aristotel, este o ființă socială, rațională — și se deosebește de animale pentru că este conștient de această postură, deosebindu-se de grupările gregare de furnici sau albine care trăiesc în mușuroaie sau stupi — în virtutea instinctului — și îndeplinesc, fără nici un progres, aceleași îndeletniciri — de altfel bine organizate, și minuțios repartizate — de mii și mii de ani.

De la filozoful B. PASCAL, care, spunea că omul, pentru fragilitatea existenței lui este o trestie gânditoare, trecând prin sistemul filozofic al lui Descartes (Cartezius), care definea omul ca o ființă gânditoare, prin al său Cogito-ergo sum, gândesc, deci exist, ajungem la vremile noastre, care prin filozoful francez J. P. Sartre, cu expresia sa: „sunt văzut, deci exist“ — ne arată rostul nostru în viață — asemănător cu cel propovăduit de veacuri de creștinism.

A exista înseamnă a fi prezent nu numai pentru sine ci și pentru alții. Existăm ca să fim văzuți de alții și să-i vedem și noi la rândul nostru pe alții. Existența în alții nu e numai o metaforă sau o idee pură, ci ea are o semnificație mult mai adâncă, e cheia integrării individului în societate, este secretul artei de a trăi cu adevărat.

Iubirea, simpatia, afecțiunea — sunt forțe centrifuge ale personalității, care dă, se dăruiește, și în același timp forța centripetă a partenerului care primește, care absoarbe în contact sufletesc hrana afectivă

oferită de altul — acceptare care înseamnă prețuire, cooperare, solidaritate, comuniune, care constituie o punte de legătură de la eu la noi, de la egoism la altruism.

În pilda „Samarineanului milostiv", omul căzut în mâinile tâlharilor — dezbrăcat, rănit și jefuit — n-a existat pentru preotul și levitul din același neam — deși a fost văzut — aceștia au trecut pe lângă el, prefăcându-se că nu-l observă — în schimb, un trecător simplu, de neam străin, samaritean — nu iudeu cu povară multă pe asinul său — l-a văzut, s-a oprit și și-a dat seama de situația disperată a celui în suferință și i-a dat toată îngrijirea necesară.

Evanghelia de astăzi — cu vindecarea paralizatului din Capernaum ne oferă o imagine similară de într-ajutorare. Paralizatul n-a putut veni singur la Mântuitorul. El a fost adus pe patul lui de suferință de către alții, de către patru semeni, fără să ni se precizeze dacă ei erau rude, prieteni, vecini sau simpli cunoscuți.

Oricine ar fi fost ei, fapta lor este meritorie și rămâne un simbol permanent pentru noi. E simbolul mântuirii noastre, care se realizează prin eforturile noastre — completate cu contribuția altora. Noi, fiecare putem avea un rol pozitiv la educarea și mântuirea semenilor, după cum putem avea și rol negativ.

Rolul altora în mântuirea fiecăruia e imens. De pildă: „Petru n-a venit singur la Domnul, ci l-a adus fratele Andrei, pe Natanail l-a adus Filip; pe prunci îi aduc mamele lor; pe cei năpăstuiți — părinții lor îndurerați; pe cei din Sihar — i-a adus femeia Samarineancă; pe noi ne-au adus la Botez nașii, și exemplele pot continua.

În ce privește mântuirea, între noi credincioșii, există o interdependență — care ne apropie, nu ne lasă să ne separăm, să ne închidem în noi înșine — ca și când n-ar mai exista nimeni în afară de noi. Purtăm în noi și virtuțile dar și păcatele altora; ale părinților, ale educatorilor noștri și în general ale societății în care trăim, ne naștem și ne formăm din și prin alții. Mereu primim și mereu dăm, nu ne putem singulariza — nici în mântuire și nici în orice altceva. Mii de fire nevăzute ne leagă de tot ce ne înconjoară. Citim o carte, un ziar, o revistă, vizionăm un film, un spectacol, ascultăm o muzică, ne cumpărăm ceva, etc. — în toate ne împlinim o trebuință prin alții. Alții ne-au dat viață, alții ne-au născut din nou prin Botez, ne-au format personalitatea sau au contribuit la înzestrarea noastră sufletească.

Sf. Ap. Pavel, într-un loc, întreabă mustrător: „ — ce ai pe care să nu-l fi primit? — și dacă l-ai primit de ce te fălești, ca și cum nu l-ai fi primit?" (I Cor. 44, 7). Deci, dacă primești ai și obligații să dai, să fii de folos familiei, semenilor și societății din care faci parte.

Poetul W. GOETHE spune: „O viață fără să aducă folos cuiva este o moarte înainte de timp". — Nu e suficient să adaugi an după an, ci e necesar să dăm viață anilor pe care ni i-a dăruit Dumnezeu, să dovedim că existăm și trăim realmente. Fizicianul atomist EINSTEIN a ajuns la o concluzie forte fermă: „DOAR o viață trăită pentru alții este o viață ce merită a fi trăită".

Pericopa Evangheliei de astăzi, istorisită de Sf. Ev. Marcu, ne atrage atenţia că minunea vindecării slăbănogului nu s-a făcut la cererea sau pentru credinţa lui, ci pentru credinţa celor patru care l-au purtat pe bolnav până la casa unde era Iisus, l-au urcat pe acoperişul casei, au descoperit acoperişul şi l-au coborât în faţa Mântuitorului. Ei au avut credinţa că Iisus se va milostivi şi-l va vindeca pe acesta. Ei au avut credinţa în dragostea nemărginită a lui Iisus faţă de om şi în acelaşi timp că El — Iisus îl poate vindeca pe slăbănog. Această mare credinţă a fost preţuită de Iisus care le-a îndeplinit dorinţa. Ei au avut totodată credinţa în om, în viaţă, cu toate că viaţa era aproape să se stingă în acest semen al lor. Pentru aceasta nu l-au părăsit, cum făceau Grecii cu copiii nou-născuţi cu defecte fizice, şi cei din antichitate cu bolnavii de boli molipsitoare: ciumă, lepră, etc. pe care-i izolau de restul lumii, ci l-au adus la izvorul iubirii şi al vieţii, la Iisus Hristos — cu convingerea că acest păcătos poate deveni bun, că în el mai sunt forţe bune, care cu ajutorul Harului lui Dumnezeu — pot ieşi la lumină, pot rodi şi-i pot reda sănătatea.

Această credinţă a fost preţuită de Iisus. Ea constituie miezul creştinismului. Din moment ce Dumnezeu S-a făcut Om şi a trăit între noi ca om, credinţa în Dumnezeu formează o unitate cu credinţa în om. Cel ce crede că Iisus e Dumnezeu-Om, crede nu numai în Dumnezeu, el vede în om chipul lui Dumnezeu, şi chemarea la Asemănarea cu Dumnezeu. Sf. Ap. Ioan spune: „Dacă cineva zice: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este! — pentru că cel care nu iubeşte pe fratele său — pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu L-a văzut, nu poate să-l iubească."

Pildă de încredere în om şi de preţuirea lui ne-a dat însuşi Fiul lui Dumnezeu, care n-a venit în lume pentru cei drepţi, ci pentru cei păcătoşi, n-a venit pentru cei sănătoşi ci pentru cei bolnavi, deoarece aceştia au nevoie de doctor.

Dacă Iisus Hristos se apleacă cu încredere spre om, şi-l cheamă la o viaţă nouă, şi noi suntem datori să avem credinţa celor patru, credinţa în Iisus Hristos şi prin El în om — fratele nostru, fie că e drept sau păcătos, fie că e sănătos sau bolnav, de orice neam ar fi. Se pare că astăzi se tinde tot mai mult la preţuirea obligaţiilor faţă de semeni şi societate spre propăşirea individului şi a comunităţii din care face parte.

Fiind în comunitate primeşti mult dar trebuie să şi dai mai mult spre folosul a cât mai mulţi. Mâna să-ţi fie întinsă spre a te oferi celor în suferinţă şi în nevoi, ştiind că şi tu, prin mâinile întinse de alţii eşti sănătos şi umbli, împlinindu-ţi-se trebuinţele cele multe ale vieţii.

IUBIŢI CREDINCIOŞI, noi suntem membrii Bisericii luptătoare. Ea este depozitara Sf. Taine, a Harului şi a Sfinţeniei. Ea e pomul vieţii noastre duhovniceşti, prin care trăim cu sufletul şi ne mântuim.

Marele teolog şi filozof creştin **Homiakov** — exprimă acest adevăr prin minunatele-i cuvinte: „Ne mântuim în comuniune şi ne osândim, ne

pierdem în izolare". Într-adevăr — izolaţi de Biserică — ne stingem întocmai ca şi scânteia, care sărind din vatra încinsă, mai sclipeşte şi mai licăreşte puţin, apoi se stinge. Suntem datori să rămânem în ea (în Biserică) ca să avem viaţă şi să putem dobândi şi viaţa cea adevărată gătită nouă de bunul Dumnezeu.

Suntem datori, ca şi samarineanul milostiv, să vedem ce se petrece în jurul nostru, ca noi cei neîncercaţi, noi cei apăraţi de Dumnezeu, noi cei tare să purtăm slăbiciunile celor slabi şi având încredere şi sprijinindu-ne unii pe alţii — toată viaţa noastră lui Hristos să o dăm spre mântuirea noastră şi a semenilor noştri. AMIN!

Pr. MIHAI RUSU

PREDICĂ LA DUMINICA A III-A DIN POST
(a Crucii — Marcu, 8, 34 şi 9, 1)
- Semnificaţia crucii -

„Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie" (Marcu, 8, 34).

Iubiţi credincioşi,

Suntem în Duminica a treia a marelui Post, perioadă de pregătire duhovnicească pentru patimile şi moartea Mântuitorului, dar şi a luminatului praznic al Învierii Sale. Biserica noastră a rânduit această Duminică drept zi de cinstire a Sfintei Cruci, căci ea ne aduce aminte de jertfa sângeroasă a Mântuitorului pe cruce, de suferinţele şi moartea Sa pentru noi şi pentru a noastră mântuire. Acum, la jumătatea postului, „se ridică crucea lui Iisus Hristos, care, cu braţele ei, ne umbreşte pe toţi, ne îmbrăţişează pe toţi, ridicându-ne să privim înainte, spre lumina Învierii" (Mitropolitul Nicolae Mladin). De aceea, este bine să cunoaştem rostul ei în viaţa noastră şi să subliniem datoria noastră de a o cinsti după cuviinţă.

Creştinismul nu poate fi conceput fără cruce, ea fiind semnul lui distinctiv. Iar când zicem „cruce", ne gândim, în primul rând, la crucea lui Hristos, la crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul, crucea jertfei Sale, întrucât crucea nu poate fi despărţită de Hristos.

În lumea antică — la asiro-babiloneni, la romani şi la iudei — crucea era folosită pentru răstignirea şi pedepsirea răufăcătorilor şi a trădătorilor. Ori Mântuitorului I s-a rezervat tocmai acest mod nedemn, nevrednic de osândire. În cazul Mântuitorului, crucea a devenit altarul pe care S-a adus ca jertfă pe Sine Însuşi pentru oamenii din toate timpurile. El a fost şi jertfă, dar şi jertfitor, adică arhiereul care a adus-o, după cum spunea Sfântul Apostol Pavel (Evr. 9, 11-14). Iar rostul jertfei Sale pe cruce este subliniat de Sfântul Chiril al Ierusalimului, care scria că El „a suferit patimile ca să împace prin sângele crucii pe cele din cer cu cele de pe pământ", cum spunea, de altfel, şi Sfântul Apostol Pavel (Col. I, 20). Din pricina păcatelor, continuă Sfântul Chiril — eram duşmanii lui Dumnezeu, ... dar El, ca un iubitor de oameni ce era, a hotărât ca Fiul Său să moară pentru păcatele oamenilor, încât, „în trupul răstignit pe lemnul crucii Hristos a luat păcatele, pentru ca prin moartea

Lui, noi să murim pentru păcate şi să trăim pentru dreptate" (I Petru 2, 24; **Catcheze**, XIII).

Pe cruce, spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, s-a întâlnit cea mai josnică faptă a păcatului omenesc cu cea mai de seamă faptă a iubirii dumnezeieşti. A murit pe cruce fiind înălţat spre cer, dar cu privirea şi cu braţele deschise spre lume, voind să arate prin aceasta tocmai faptul că se aduce jertfă Tatălui, dar cu iubire faţă de lume.

Crucea lui Hristos a devenit, din mijloc de întristare, semn sau prilej de biruinţă asupra morţii, un semn al credinţei, al iubirii dumnezeieşti nemărginite faţă de noi, semn al nădejdii noastre de biruinţă asupra morţii.

Mântuitorul Iisus Hristos a sfinţit crucea prin sângele Său. În felul acesta, crucea a devenit primul altar creştin pe care Domnul S-a adus pe Sine Însuşi ca jertfă pentru păcatele noastre. I-a dat puterea lui Dumnezeu, încât toţi cei ce vor privi cu încredere la ea ori se vor însemna cu ea, să se sfinţească şi să biruiască puterile răului, să se împărtăşească de harul lui Dumnezeu. În felul acesta, din mijloc de chinuire şi pedepsire a răufăcătorilor, crucea devine obiect de cinstire, devine un semn pe care un bun creştin şi-l face zilnic, ca să-şi aducă aminte de patimile şi moartea Mântuitorului. A devenit semnul „Fiului Omului", care se va arăta pe cer, când El „va veni pe norii cerului, cu putere şi cu slavă multă", ca să judece lumea, cum ne-a încredinţat El Însuşi (cf. Mt. 24, 30).

Dar crucea înseamnă pentru noi şi luptă necontenită cu păcatul, cu răul, sub toate formele lui de manifestare. Crucea înseamnă înfrânare de la pornirile rele, de la orice faptă nevrednică de numele de creştin, înseamnă rezistenţă împotriva tuturor încercărilor diavolului de a ne abate de la căile credinţei, nădejdii şi iubirii pe căile rătăcirii şi ale răului. Crucea înseamnă stăpânire de sine, răbdare, înţelepciune, cumpătare în toate. Unii consideră crucea ca semn al suferinţei după chipul suferinţei lui Hristos. În realitate însă, trebuie ca, prin cruce, să luptăm şi noi împotriva păcatului. Şi aşa cum prin crucea lui Hristos s-a ajuns la înviere, la biruinţa vieţii asupra morţii, tot aşa să ajungem şi noi, prin crucea care ne-a fost dată fiecăruia, la biruinţa virtuţilor asupra păcatelor de tot felul, la renaşterea noastră duhovnicească, la propria noastră înviere din mormântul păcatului înspre zări noi, de har, de lumină, de adevăr, bine şi frumos. Cu alte cuvinte, crucea devine o „armă împotriva diavolului", cum se spune într-o cântare bisericească, ea având un rol „defensiv", de apărare a integrităţii noastre spirituale. Crucea suferinţei se transformă uşor în crucea bucuriei. De pildă, suferinţele unei mame în perioada de creştere şi de formare a copilului, duc, în final, la bucuria de a-l vedea om deplin şi de folos şi altora. Oricare din suferinţele noastre, dacă ştim să le înfruntăm cu resemnare, cu credinţă şi cu nădejde în ajutorul Tatălui ceresc, duc la bucurie, la lumină, iar ce a fost greu este repede uitat.

În acelaşi timp, crucea trebuie să contribuie la desăvârşirea noastră morală, la sporirea vieţii noastre spirituale, la înmulţirea talanţilor

cu care ne-a înzestrat Dumnezeu. Cu alte cuvinte, „fiecare trebuie să-şi i-a crucea şi cu ea să pornească pe urmele lui Hristos, pentru a se face tot mai asemenea Lui", cum spunea un mare teolog român (Dumitru Stăniloae). Crucea trebuie să ne întărească iubirea faţă de Dumnezeu şi de semenii noştri, să ne sporească nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu, să ne consolideze credinţa în El şi în învăţătura Lui de viaţă făcătoare. Crucea trebuie să ne facă să slujim şi semenilor noştri aşa după cum şi Hristos a slujit omenirii întregi prin cruce. Dacă prin cruce Hristos a împăcat omenirea cu Dumnezeu, iar Hristos este socotit ca „pacea noastră", tot aşa şi pe noi crucea Lui ne cheamă la pace unii cu alţii, la bună înţelegere, la iubire. Făcând semnul Sfintei cruci, ea ne ocroteşte de cele rele, alungă duhurile potrivnice şi dobândim binecuvântarea lui Dumnezeu.

Îndemnul Mântuitorului de a ne lepăda de noi înşine şi de a ne lua crucea înseamnă a ne răstigni orice patimă, orice păcat sufletesc şi trupesc, ca să-L putem urma pe Domnul, sau — după cuvintele Sfântului Apostol Pavel — să ne dezbrăcăm de „omul cel vechi", omul păcatului, şi să ne îmbrăcăm „în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu în dreptatea şi sfinţenia adevărului" (Efes. 4, 22 - 24), să înlăturăm „lucrurile întunericului" din noi şi „să ne îmbrăcăm în armura luminii" (Rom. 12, 11). Să-I urmăm, în forma aceasta, lui Hristos, Cel care a murit pe cruce pentru noi şi să nu ne despartă nimeni şi nimic de iubirea Lui: „necazul sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau golătatea, sau primejdia, sau sabia (cf. Rom. 8, 35).

Este bine să ştim şi ce semnificaţie are pentru noi, creştinii, semnul sfintei cruci pe care îl facem mereu, căci el are un anumit „simbolism". Împreunarea a trei degete de la mâna dreaptă simbolizează cele trei persoane ale Sfintei Treimi. Ducerea mâinii la frunte şi rostirea cuvintelor „În numele Tatălui" însemnează cinstirea lui Dumnezeu-Tatăl, coborârea mâinii la piept şi rostirea cuvintelor „şi al Fiului" simbolizează coborârea Acestuia pe pământ pentru mântuirea noastră, iar ducerea mâinii de la umărul drept la cel stâng împreună cu rostirea cuvintelor „şi al Sfântului Duh" înseamnă împăcarea noastră cu Dumnezeu şi cu El, prin harul Sfântului Duh pe care ni l-a adus Fiul. Deci, prin însemnarea noastră cu Sfânta Cruce mărturisim atât credinţa noastră în Sfânta Treime, cât şi cinstirea şi venerarea crucii.

Iubiţi credincioşi,

În Epistola adresată de Sfântul Apostol Pavel filipenilor, se plângea că „mulţi... se poartă ca duşmani ai crucii lui Hristos" (Fil. 3, 18). Din nefericire, pe parcursul istoriei au apărut şi alţi „duşmani" ai crucii Domnului. Ne gândim la atâţia „reformatori" ai Bisericii, mai corect spus răstălmăcitori ai cuvântului Sfintei Scripturi şi adversari declaraţi ai tradiţiei creştine. Între alţii, protestanţii veacului al XVI-lea, dar mai cu seamă neoprotestanţii sau sectarii veacului al XX-lea, au înlăturat şi cinstirea crucii din „Bisericile" pe care le-au întemeiat, desprinse din cea apuseană.

Dar noi, creştinii ortodocşi, ca şi cei catolici, o cinstim tocmai pentru că pe ea Domnul a ars ca pe un altar păcatele noastre, pentru că prin jertfa Lui pe cruce şi prin moartea Lui s-a ajuns la înviere, la bucurie, la pace cu Dumnezeu şi cu semenii noştri. Nu te poţi gândi la Mântuitorul Iisus Hristos fără a ne gândi la crucea Lui, fără a nu-L vedea răstignit pe cruce. Hristos şi Crucea sunt nedespărţiţi, de aceea, cinstindu-L pe El, trebuie să-I cistim şi crucea! O mai cinstim şi din raţiuni de ordin „istoric", întrucât ea a fost cistită sau venerată de întreaga creştinătate ortodoxă din toate timpurile, de la Hristos şi până astăzi. Acest lucru este dovedit şi de tradiţie, dar şi de mărturiile istorice vechi, ca şi de anumite descoperiri arheologice, adică cruci de bronz, cruci gravate sau pictate, aparţinând primelor veacuri creştine, dintre care unele s-au găsit şi pe teritoriul ţării noastre. Scriitorul bisericesc Tertulian († 240) scria că încă înainte de el creştinii obişnuiau să se închine, făcându-şi semnul sfintei cruci. Ea a fost cinstită şi de poporul român dreptcredincios, căci ea străluceşte pe turlele bisericilor, împodobeşte casele credincioşilor, sfinţeşte răspântiile drumurilor şi ocroteşte somnul de veci al răposaţilor noştri.

Sfântul Apostol Pavel scria corintenilor: „Cuvântul crucii este nebunie pentru cei ce pier; dar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu" (I Cor. 1, 18). Aşa trebuie să fie şi pentru noi: „putere" prin care să ne biruim pe noi înşine, să ne biruim păcatele şi să ne îndreptăm spre Hristos, spre lumina Evangheliei Sale, pentru ca să putem exclama şi noi împreună cu acelaşi mare Apostol Pavel: „Mie să nu-mi fie a mă lăuda decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos" (Gal. 6, 14). Să ne facem semnul sfintei cruci la trezirea din somn, la începerea rugăciunii, la masă, la începutul lucrului nostru, după terminarea lui şi înainte de culcare. Şi să-i ascultăm cuvintele sale din „Apostolul" care s-a citit astăzi: „Să ne apropiem deci cu încredere de tronul harului pentru ca să primim milă şi să aflăm har spre ajutor la vreme potrivită" (Efes. 4, 16). Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

Preot Zosim Oancea, TRUP ŞI EXISTENŢĂ SAU ORGANICISMUL, Liga română de Misiune creştină, Cluj-Napoca, 1998, 175 p.

Cartea este un tratat de filosofie şi un curs înţelept în universalismul spiritual al credinţei noastre.

Zămislită într-un mediu de totală izolare de lume şi de orice informaţie, în celula din temniţa Aiudului. Ea a ajuns la redactare după eliberarea din închisoare.

Cartea cuprinde o Prefaţă, Introducere şi temele: Ce este adevărul? Ştiinţa cum se prezintă adevărul în filosofie? Schiţă gnoseologică, Instinentul, Simţurile, Intelectual, Raţiunea, Mintea cu gestul său în fiinţa morală, Credinţa, Iubirea, Momentele actului de cunoaştere, Ecumenicitatea, Trupul în credinţă, În lumea spiritului, Adevărul timpului real, social al timplui, Legile desfăşurării potenţelor, Postfaţă, Bibliografie.

Prefaţa este semnată de filosoful Constantin Noica, care informează despre lucrarea părintelui Zosim Oancea: „O lucrare plină de originalitate cu o logică proprie, gândirea şi sugestiile pe care le dă autorul sunt de tot interesante". Care dă lucrării o puternică osatură conceptională capabilă să cuprină o mulţime de discipline, de la teologie la filosofie, trecând apoi la alte discipline, Psihologie, drept, biologie . . .

În introducere autorul dă unele îndrumări despre înţelegerea temei pe care a desfăşurat-o şi tratează apoi despre adevăr, ştiinţă şi alte teme.

Cartea tratează teme variate pe care trebuie să le înţeleagă omul cult şi să le transmită şi altora, pentru trezirea interesului pentru adevăr.

Bibliografia este selectă. Se înşiră personalităţi care au câte ceva de spus în legătură cu problemele esenţiale, precum Hegel, Nietzsche, Origen, Ioan Gură de Aur, Eliade Rădulescu, Poincarè, Stăniloae etc.

Cartea exprimă dorul de a şti. Autorul este un pohilos = prieten al Sofiei, adică al înţelepciunii.

Ea se distinge prin spiritul critic şi prin graiul select. Hârtia e de calitate, tiparul deosebit.

Ziua bună se cunoaşte de dimineaţă. Când a apărut, parcă era prin 1944, volumul de predici intitulat: Bunevestiri, semnat de Zosim Oancea, s-a zis: Iată un om spre tot lucrul bun gătit.

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

ÎNVĂȚĂTURILE STAREȚULUI VARSANUFIE CĂTRE MONAHI, PRECEDATE DE ÎNVĂȚĂTURILE ACELUIAȘI CĂTRE NICON, trad. de Ierom. Ștefan Nuțescu, Schitul Lacu, Colecția „Comorile Pustiei“, Editura Anastasia 1994, 121 p.

Cartea începe cu un cuvânt al editorului grec (**„Câteva cuvinte despre Optina“)** absolut necesare pentru implicarea noastră în spațiul în care Stareţul Varsanufie şi Ucenicii săi îşi vor desfăşura activitatea. Mare complex monahal luminat de Duhul Sfânt şi prin învăţătura Părinţilor din secolul de aur al Patristicii (sec. 4), dar şi prin prezenţa unor Stareţi de excepţie (Leonida, Macarie, Antonie, Moise, Ambrozie, Anatolie, Varsanufie, Isachie, Iosif, Nectarie şi Nifon), Optina s-a constituit în inima mişcării de revigorare spirituală a unui neam prea din greu ispitit de duhul rascolnic şi de cel ateist-nihilist. Optina în sine s-a constituit, ca izvor de har şi de lumină, în aprig meterez în faţa duşmanului ateu, „în partea neînstrăinată a sufletului poporului rus“ (pg. 16).

Deşi Stareţul Varsanufie nu a scris nimic (cf. pg. 13 + datele din cartea **„Omilii Duhovniceşti“**, Mân. Frăsinei, 1994, tot ale Stareţului Varsanufie, iată că ajunge până la noi şi duhul vorbei şi faptei sale, cu adevărat „stăreţeşti“. Omiliile sale, sfaturile, spusele sale capătă profunzime de rugăciune. Nimic din ceea ce scrie nu ţine de simpla ştiinţă etică, ci totul are profunzimi duhovniceşti deosebite, cuprinzând în sine ca pe o perlă de mare preţ, taina cea mare a Scării Raiului minunat surprinsă de Sf. Ioan Scărarul. Omiliile către mireni şi Sfaturile către monahi se deosebesc doar prin ilustrare, nu prin profunzime a dimensiunii duhovniceşti. Dacă omiliile sale vizează pe unii fragezi cu duhul, şi de aceea luminarea lor se face cu istorisiri, sfaturile către monahi sunt scurte, apoftegme autentice cu iz de Filocalie şi de Pateric.

Partea întâi cuprinde sfaturi către Părintele Nicon (+ 1931, ca martir al lui Hristos) (p. 19—43), cea de-a doua „Sfaturi către monahi“ (47-118) ambele încărcate de smerita cugetare şi dragoste a Avvei către Ucenici. Dacă prima parte se constituie într-un veritabil manual de duhovnicie adresat lui Nicon, partea a doua se vădeşte a fi un îndreptar de viaţă în Hristos. În prima parte sunt cuprinse câteva „profeţii“ (cum ar fi profeţirea sfârşitului său (p. 33); despre Antihrist (p. 39), persecuţiile vremurilor din urmă (p. 40)). Cea de-a doua parte este bogată în îndemnuri spre viaţa înaltă, pilduitoare: „despre purtarea cea din afară“ (p. 47), „despre rugăciune“ (p. 49), „despre viaţa monahală“ (p. 61), „despre ascultare, smerenie, încercări şi minuni“ (p. 65, 69, 101). Autentic Pateric al Optinei, lucrarea deschide în mod fericit Colecţia „Comorile Pustiei“ pe care o vom prezenta în continuare aici şi în numerele viitoare.

Pr. prep. Drd. CONSTANTIN NECULA

Cuviosul Paisie Aghioritul, PATERIC ATHONIT, trad. de prof. Florian Stroe, Colecţia „Comorile Pustiei", Editura Anastasia, 1995, 198 p.

Lucrarea este o dovadă a faptului că se poate trăi ortodox. Cu o largă exemplificare, fiecare capitol al Patericului Athonit te îndeamnă la căutarea lui Dumnezeu prin viaţa „în Duhul Sfânt". Patericul vede lumina tiparului sub îngrijirea Cuv. Paisie şi se vrea de la început a fi o încercare de umplere a unui gol duhovnicesc şi de anulare a unei mustrări ce se cade fecăruia dintre noi. Şi anume aceea ca nenotând cuvintele duhovniceceşti ale unor vase alese ale Domnului, le lăsăm să se piardă în pustiul vorbelor lumeşti. Structurat în trei părţi, materialul cărţii se prezintă astfel: 1. Cuvioşi Părinţi Athoniţi; 2. Din dumnezeieştile întâmplări ale unor călugări athoniţi; 3. Sfaturi pentru curăţie şi ascultare. Acestui cuprins se alătură şi o notă biografică ce cuprinde date asupra Cuviosului Paisie Aghioritul, notă semnată de Ierom. Heistodulo Aghioritul, notă care prin ceea ce cuprinde şi ea face parte integrantă din această ministorie a războiului cel nevăzut în Muntele cel Sfânt al Athosului.

Flori din grădina Maicii Domnului, găsim aici, în paginile Patericului numele a zeci de monahi, îngeri în trup: Popa Tihon (Părintele iertării — p. 27-53); Bătrânul Evloghie (cel bătut de davoli, p. 53-55), Părintele Pahomie (un apropiat al Sf. Mare Mc. Gheorghe), Cuv. Serafim Sihastrul (anahoretul Sfântului Munte, p. 57-58); Popa Antim — cel îmbrăcat în sac, (p. 60-69); Părintele Daniel — făcător de minuni (p. 69-71); Cuv. Cosma (neagonisitorul); Stareţul Filaret (văzător cu duhul, p. 74-77); Cuv. Petru zis cel mic (p. 77-86); Cuv. Augustin, Părintele Gheorghe (anahoret pelerin) Cuv. Efrem, Părintele Costas cel Nebun pentru Hristos, Popa Sava, sunt numai câteva nume amintite în prima parte a lucrării. Acestora le adăugăm pe cele ale unor nevoitori români, Cuvioşii Filaret şi Vartolomeu, pilde de smerenie şi de răbdare (p. 98-102).

Partea a doua redă belşugul de cuvânt duhovnicesc care marchează spiritualitatea athonită până astăzi. Într-o autentică înşiruire de războaie şi victorii pentru Împărăţia cerurilor, cititorul capătă nădejde şi dragoste şi, mai cu seamă, credinţă. Prin Părinţii athoniţi prezentaţi aici de Cuviosul Paisie, omul de rând descoperă că totuşi „se poate".

Pr prep. Drd. CONSTANTIN NECULA

I DIRITTI DEL NASCITURO E LA PROCREAZIONE ARTIFICIALE (Drepturile copilului nenăscut şi procreaţia artificială), Centrul de Bioetică şi Drepturi Umane de pe lângă Universitatea de Studii din Lecce, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 62 p.

În 1995 a apărut la Editura Librăriei Vaticane, documentul intitulat „Drepturile copilului nenăscut şi procreaţia artificială", sub egida Centrului de Bioetică şi Drepturi Umane al Universităţii de Studii din Lecce (Italia). Directorul Comitetului şi semnatarul Prezentării atrăgea atenţia asupra scopului ce şi-l propunea această declaraţie: de a demonstra şi afirma inviolabilitatea drepturilor copilului nenăscut din perspectiva eticii naturale, alta decât cea a eticii religioase, despre care au vorbit şi alte declaraţii (cum este aceea publicată de Universitatea Catolică a Sfintei Inimi — „Identitatea şi statutul embrionului uman", 1989).

Textul e publicat în şapte limbi şi e structurat în opt puncte. Îl vom prezenta sistematic în continuare.

1. Ideea alcătuirii unei „Declaraţii asupra drepturilor copilului nenăscut" a fost solicitată de alte documente anterioare, cum ar fi: „Declaraţie asupra drepturilor copilului" (1959), „Declaraţie privind eliminarea discriminării femeii" (1967) şi „Declaraţie privind drepturile celor reduşi mintal" (1971).

Prezentul document abordează problema drepturilor copilului nenăscut dintr-o perspectivă etică şi politico-juridică.

2. Declaraţia afirmă că „viaţa e una, are aceeaşi identitate şi aceeaşi continuitate substanţială, şi ca atare e inviolabilă, din momentul concepерii până în cel al morţii naturale".

Izvorul conflictelor nu mai e „individul, cu drepturile sale personale", ci cuplul (uneori, doar femeia, singură), „cu dorinţele sale". Întrucât, uneori, „destinul copilului nenăscut e lăsat la libera decizie a femeii", alteori e protejat doar pentru că e considerat „oportun, dacă nu util", rezultă că „viaţa umană, pe întreaga perioadă de viaţă prenatală, nu-i suficient tutelată, chiar dacă e vorba de un individ uman". Apare deci un contrast între **qui in utero est** şi **qui iam natus est.**

3. Evaluarea diferită a vieţii prenatale de cea postnatală ar trebui căutată, zice documentul, în „dedublarea individului biologic" în „fiinţă umană şi persoană", în funcţie de „categoria de capacitate juridică". Rezultă, de aici, că, în funcţie de capacitatea juridică, poate fi recunoscut sau nu status-ul de persoană unui „individ biologic" (Savigny). Astfel, se ajunge la a se contesta valoarea personală celor cărora li s-a declarat „moartea civilă" (homines nondum mortui), ca şi copilului nenăscut (homines nondum nati).

Se subliniază că, spre deosebire de Pandectistica germană, dreptul roman clasic şi justinian, ca şi tradiţia iberică, aşează viaţa abia concepută între „subiecţii de drept" (Busnelli), recunoscând aşadar „paritatea ontologică între nenăscut şi născut" (Catalano).

4. E curios de ce „comunitatea etică, împreună cu cea politică şi cu cea juridică" nu se pun de acord cu ultimele rezultate la care a ajuns ştiinţa biologică. E greu de înţeles motivul pentru care fiinţa nenăscută, considerată fiinţă umană concretă de către dreptul roman, nu este considerată ca atare şi în vremea noastră.

Identitatea embrionului uman, în diversele sale faze evolutive (zigot, morulă, blastulă, embrion pre-implantat sau pre-embrion, embrion, făt), e recunoscută mai degrabă de către Adunarea Consiliului Europei şi de Parlamentul European (vezi: „Recomandări", nr. 1046, din 24 sept. 1986, şi nr. 1100, din 2 febr. 1989; „Rezoluţii", A2-327/808, A2-373/88, din 16.03.1989), decât de statele naţionale singulare.

Se constată că, de obicei, statele cu puternice interese economice şi culturi hedoniste se grăbesc să considere embrionul în primele luni de viaţă drept un „ceva", catalogat eventual între drepturile patrimoniale, iar nu ca „individ uman, cu drepturi proprii". Se ignoră că „în ADN-ul fiecărui individ, încă din clipa conceperii, se află înscris planul-proiect al auto-realizării sale graduale şi autonome, care, chiar dacă se desfăşoară şi se diferenţiază în timp, continuă să aibă o identitate a sa şi o continuitate a sa substanţială".

5. La acest punct, discursul filosofic încearcă să stabilească dacă „ordinea unei substanţe individuale" (aici, embrionul) poate fi cunoscută pe cale logică şi dacă din descrierea sa ştiinţifică pot fi deduse normele după care viaţa umană trebuie tutelată. Aici, filosofiile nu sunt de acord în a recunoaşte posibilitatea logică de a deduce dintr-o substanţă individuală, orientată teleologic către viaţa post-natală, normele care să reglementeze existenţa şi dezvoltarea sa".

Filosofia analitică susţine că o astfel de ordine ar deriva dintr-un fel de raţionalism programatic, unde, aşadar, rolul fundamental îl are raţiunea şi nu natura.

Dimpotrivă, filosofia practică, de origine aristotelică, admite posibilitatea deducerii — pornind de la descrierea şi cuprinderea unei substanţe individuale teleologic orientate către viaţa post-natală — a normelor ce o structurează şi a legilor proceselor dezvoltării sale. Cu alte cuvinte, e corectă trecerea de la planul ontologic al vieţii pre-natale la cel al definiţiei gnoseologice a ei (Maritain). Rezultă deci că nu poate fi admisă o autonomie absolută a intelectului faţă de natură. De aici, şi aşa-zisul „spaţiu pentru libera convenţie" (Gadamer) în ce priveşte viaţa personală şi socială. E însă greu de spus cât de larg este acest spaţiu al libertăţii şi care sunt criteriile pentru un cadru de convenţie.

Dincolo de aceste filosofii, zice documentul, ar trebui să nu existe îndoieli că un comportament este etic în cazul în care el se conformează statutului biologic al embrionului şi legilor procesului său de dezvoltare.

În acelaşi fel, fecundaţia artificială e justă dacă acţiunile ce o presupun urmăresc criteriile ordinii naturale, corectând-o, la nevoie.

Întrucât violarea ordinii naturale are efecte asupra persoanei, asupra semenilor şi asupra generaţiilor viitoare, trebuie să amintim că „nu se triumfă asupra naturii, decât ascultând-o" (Bacon). „Natura, când e manipulată, se revoltă murind; şi, murind, face să moară şi umanitatea".

6. Chiar cunoscând legile proceselor procreaţiei naturale, omul, căutând să depăşească noi frontiere, o înlocuieşte cu metode artificiale, care, uneori, mortificată natura (ex., fecundaţia după menopauză), alteori, substituind-o (ex., fecundaţia FIVET). Omnipotenţa scientistă nu găseşte forţa auto-reglementării, spre a rămâne în limitele presupuse de principii naturale verificate ştiinţific.

7. E nevoie, deci, de intervenţia legislatorului, pentru ca fecundaţia să aibă loc în uter, căci acesta este mediul natural pentru iniţierea vieţii individului, iar nu eprubeta.

Ordinea politică trebuie să privească cu mai multă atenţie tutelarea drepturilor copilului nenăscut, mai mult decât a făcut-o până acum.

8. Înţelepciunea de veacuri, bazată pe ordinea naturală, trebuie să fie fundamentală pentru legislator, în ce priveşte procreaţia artificială. Concepţia trebuie să se întâmple în cadrul cuplului familial, bărbat şi femeie, vii, la vârsta de fecunditate naturală. Niciodată la o femeie singură. E, dealtfel, dreptul copilului nenăscut şi născut de a avea doi părinţi de sex diferit şi la o vârstă adecvată exigenţelor sale de dezvoltare.

E necesar ca embrionul să rezulte din întâlnirea (şi nu in vitro) a doi gameţi de la un cuplu conjugal. Dacă embrionul rezultă cu contribuţia unui donator din afara cuplului, ordinea naturală şi etică a familiei va fi tulburată. Din subiect de drept, embrionul poate deveni obiect de drept. Pentru că, încă de la început, el a fost obiectul dorinţei unui cuplu steril de a avea copii. Se poate întâmpla ca unul din parteneri să se răsgândească şi astfel să se compromită sensul procreaţiei artificiale, iar copilul rezultat să sufere toată viaţa.

•

Am rezumat la maximum cele opt puncte ale documentului.

Nu putem să nu observăm că, deşi şi-a propus o abordare etică şi politico-juridică, nu s-a putut renunţa nici la aspectul biologic, dar nici la fundamentul antropologic. Baza antropologică — indispensabilă pentru discursul bioetic — a fost preluată din varii sisteme filosofice. Însă nici unul din acestea nu reuşeşte să depăşească dualismul natură-raţiune, substanţă-lege (ordine) naturală. Acest determinism natural, în care e închistată gândirea occidentală, operează un reducţionism antropologic grav: omul este „obiectualizat", din „persoană umană" devine „individ uman". Legii naturale violate i se cheamă în ajutor legi politico-juridice; se reglementează o lege printr-o altă lege, iar omul rămâne pe mai departe robul lor. Despre o lege a Duhului Sfânt, care să dea sens celorlalte şi demnitate persoanei umane cu adevărat libere, nici nu se vorbeşte în acest document. Legea naturală e, aici, absolută: e fundamentul eticii; al unei etici strâmte, ce încetează astfel să fie şi normativă.

Respectul pentru sfinţenia vieţii ar putea fi argumentul suprem pentru conştiinţa omului de ştiinţă, ale cărui capacităţi să fie orientate doar către scopuri curative, nicidecum substitutive şi manipulatorii. Cum se poate lesne observa, cuceririle ştiinţei sunt în favoarea omului — şi gândirea creştină le apreciază ca atare. Rămâne ca omul să fie şi el în favoarea omului!

Ierom. IUVENALIE IONAŞCU

Florian Dudaş, TEROARE ÎN MARAMUREŞ, Editura Lumina, Oradea, 1996, 78 p.

După cum se ştie la 30 august 1940 Germania şi Italia au impus României nedreptul Dictat de la Viena, obligând-o să cedeze Ungariei horthyste Ardealul de Nord cu o suprafaţă de 43 492 Km^2 şi o populaţie de 2 667 000 locuitori din care peste 50% erau români, 37% maghiari şi secui, iar restul germani, evrei şi alte naţionalităţi. Trupele horthyste de ocupaţie s-au dedat la cele mai bestiale acte de vandalism şi barbarism: crime, violuri, devastări şi maltratări, pentru a determina populaţia românească să se refugieze. Au fost duse la îndeplinire cuvintele rostite de Dücsö Csaba încă cu un an înainte de aceste evenimente: **„Voi suprima pe fiecare valah care îmi iese în cale. Pe fiecare îl voi suprima. Nu va fi îndurare. Voi aprinde noaptea satele valahe. Voi trece prin sabie toată populaţia, voi otrăvi fântânile şi voi ucide şi copiii din leagăn. În germene voi distruge acest neam... Nu va fi pentru nimeni nici o îndurare. Nici pentru copiii din leagăn, nici pentru mama care va naşte copilul. Voi suprima pe orice valah şi atunci nu va mai fi în Ardeal decât o singură naţionalitate, cea maghiară, naţia mea, sângele meu. Voi face inofensivi pe viitorii Horea şi Cloşca. Nu va fi milă"**.

După intrarea în vigoare a Dictatului de la Viena, România trebuia să-şi retragă armata şi să predea Ungariei teritoriul delimitat prin convenţia semnată. Guvernul ungar a găsit momentul favorabil pentru punerea în aplicare a planurilor de desfiinţare a naţiunii române din Transilvania, procedându-se la exterminarea ei aşa cum propunea Dücsö Csaba. Întrucât asasinarea întregii populaţii româneşti nu era posibilă, guvernul ungar va preconiza şi aplica metoda expulzării, deportării şi terorizării populaţiei pentru a o determina să se refugieze.

Cel mai important instrument de exercitare şi de menţinere a terorii împotriva populaţiei româneşti a fost aparatul de stat horthyst: jandarmeria, poliţia, armata, instanţele judecătoreşti şi administrative, închisorile, lagărele de internare, etc. Principalul mijloc de care a uzat regimul horthyst în vederea eliminării populaţiei româneşti din nord-vestul României, l-a constituit încercarea de schimbare a raportului demografic în favoarea populaţiei maghiare. Acţiunile criminale săvârşite împotriva populaţiei româneşti au fost pregătite premeditat de horthyşti. Astfel s-au săvârşit mii de crime, devastări, maltratări şi expulzări, pentru a-i distruge pe români şi a-i determina să se refugieze în România. Toate aceste acte barbare au fost dezlănţuite imediat după trecerea frontierei de către trupele hothyste. Biserica Ortodoxă din aceste ţinuturi, care în decursul zbuciumatei noastre istorii şi-a împletit destinul cu cel al întregului popor, a suferit şi ea opresiunea cea mai dură cu putinţă.

Cartea de faţă — TEROARE ÎN MARAMUREŞ — a distinsului şi eruditului om de cultură **Florian Dudaş**, ne aduce în faţă fapte şi eve-

nimente dramatice din viaţa românilor ortodocşi din Maramureş în timpul prigoanei horthyste. Este meritul incontestabil al Domnului Florian Dudaş de a pune la îndemâna publicului larg unul din primele şi cele mai importante documente ale rezistenţei noastre naţionale din timpul stăpânirii maghiare asupra Ardealului de Nord. Este vorba despre **„Raportul despre suferinţele Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului în urma arbitrajului de la Viena“**. Maramureşul s-a numărat printre ţinuturile care au cunoscut din plin teroarea şi prigoana dezlănţuită de autorităţile maghiare împotriva a tot ceea ce este românesc. Evident că Biserica Ortodoxă Română din aceste ţinuturi a fost sortită desfiinţării. Vestea Dictatului de la Viena l-a găsit pe episcopul Vasile Stan al Maramureşului în vizită canonică în eparhia sa. Episcopului Vasile Stan nu i se va mai permite accesul în eparhie, iar preoţii ortodocşi vor fi alungaţi şi expulzaţi, iar locaşurile de cult ortodoxe profanate şi jefuite. De asemenea satele au fost pustiite, iar locuitorii schingiuiţi, maltrataţi, ucişi sau expulzaţi.

Apariţia în presa vremii a unor opinii răuvoitoare şi tendenţioase care calificau refugiul preoţilor ortodocşi şi a conducerii Eparhiei Maramureşului drept o „dezertare de la datorie“, a dus la redactarea Raportului general despre suferinţele Episcopiei Ortodoxe a Maramureşului în urma arbitrajului de la Viena. Autorii „Raportului“ sunt preoţii refugiaţi sau expulzaţi. Redactat într-o formă definitivă la 26 iunie 1941, după ce a fost dactilografiat şi înregistrat sub numărul 725/1941, a fost dat spre multiplicare. Astfel, în vara anului 1941 episcopul Maramureşului Vasile Stan a dat publicităţii acest document zguduitor privind ororile horthysmului în Ardealul de Nord. Raportul Episcopiei Maramureşului venea să ateste cu mărturii incontestabile faptul că unul din primele obiective ale ocupantului era suprimarea bisericii româneşti, ungurii fiind conştienţi că Biserica Ortodoxă este nu numai liantul spiritual al fiinţei naţionale a românilor, ci însăşi principala instituţie de rezistenţă antihorthystă. Desfiinţarea Ortodoxiei în acest teritoriu constituie astfel o preocupare de căpetenie atât a guvernului cât şi a administraţiei militare din primele luni ale ocupaţiei. Imediat după multiplicare Raportul a fost difuzat mai multor personalităţi atât ecleziastice cât şi politice, printre care şi Generalului Ion Antonescu. Raportul a înregistrat ecoul scontat, reuşind să atragă atenţia multor personalităţi ale vieţii politice şi culturale precum şi a conducătorilor Statului Român.

Dezvăluirile oferite de rapoartele preoţilor expulzaţi şi refugiaţi sunt cutremurătoare. Satele şi bisericile au fost jefuite. Preoţii şi alţi intelectuali români din Maramureş au fost închişi, chinuiţi şi maltrataţi. Reşedinţa episcopală a fost ocupată de armată, iar mobilierul confiscat. Capela episcopală a fost demontată, iar crucile de pe reşedinţă doborâte cu focuri de mitralieră. Cu regret trebuie să spunem că alături de trupele horthyste, la umilirea şi batjocorirea românilor ortodocşi, şi-au adus contribuţia atât Biserica Catolică cât şi cea Greco-Catolică. Fiind vreme de război alimentele raţionalizate se dădeau pe bonuri eliberate

şi semnate de preoţii catolici cu condiţia trecerii la confesiunea greco-catolică. Clopotele luate de horthyşti bisericilor ortodoxe se distribuiau bisericlor catolice şi greco-catolice. Biserica Catolică de ambele rituri a prins momentul de a curăţi terenul de ortodocşi, care erau consideraţi şi de autorităţi drept reprezentanţii adevăraţi ai românismului. Este edificatoare în acest sens conversaţia surprinsă de consilierul eparhial Ioan Ruşdea dintre un preot romano-catolic şi un ofiţer maghiar: **„Domnul meu, ortodocşii sunt dublu valahi şi trebuie toţi exterminaţi ca şi câinii!“** Este dureros să constatăm că aceste cuvinte au fost rostite de un slujitor al lui Hristos... Alţi preoţi greco-catolici cu concursul jandarmilor unguri au închis bisericile ortodoxe lăsând pe credincioşi lipsiţi de lăcaşurile de cult pentru a-i sili să treacă la uniaţie. Tot preoţii greco-catolici sprijiniţi de administraţia horthystă i-au oprit pe preoţii ortodocşi de a oficia botezuri, cununii şi înmormântări, etc. Evident că autorităţile ungureşti au lucrat în favoarea greco-catolicilor convinse că astfel maghiarizarea românilor va da rezultatele dorite, având în vedere că limba maghiară a câştigat teren în cultul Bisericii greco-catolice.

Ne oprim aici cu aceste scurte consideraţii pe marginea lucrării oferite de Domnul Florian Dudaş, cu convingerea că ele vor trezi interesul multor cititori de a parcurge întreaga lucrare. Este o carte document care invită la meditaţie şi raţiune pentru ca asemenea fapte să nu se mai întâmple în istorie. Este o carte care te zguduie sufleteşte şi care trebuie să-şi găsească loc în inima şi sufletul fiecăruia dintre noi. Este o carte care ar trebui să-i trezească la realitate şi pe cei care au dezlănţuit după '89 o altă prigoană, **cea a calomniei,** împotriva Bisericii Ortodoxe şi a slujitorilor ei.

Încheiem aceste rânduri exprimându-ne toată consideraţia faţă de Domnul Florian Dudaş, care s-a străduit să publice această lucrare în a doua ediţie din dorinţa sinceră de a sluji adevărul şi numai adevărul istoric.

Pr. Asist. ION ALEXANDRU MIZGAN

Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, BISERICA ÎNTEMNIŢATĂ. ROMÂNIA 1944—1989, Editura Institutului Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 1998, 463 p.

Lucrarea de faţă reprezintă un suprem elogiu adus tuturor slujitorilor Bisericii de diferite confesiuni creştine, care au avut de îndurat prigoana dictaturii comuniste şi care şi-au îndeplinit misiunea spirituală până la capăt plătind cu ani grei de închisoare, foarte mulţi dându-şi obştescul sfârşit în temniţele comuniste.

Comunismul a urmărit să distrugă prezenţa lui Dumnezeu în sufletul şi în mentalul oamenilor, să distrugă imaginea lui „Homo religiosus", România sec. XX a cunoscut un singur regim totalitar: comunist de inspiraţie sovietică care a ajuns să aibă caracterul „terorist de stat" datorită metodelor ce veneau în contradicţie cu drepturile omului. Se viza reeducarea societăţii, s-a exercitat teroarea împotriva religiei şi a reprezentanţilor Bisericilor tradiţionale socotite „conservatoare" şi „reacţionare".

Un element important a fost menţinerea religiozităţii ca formă a culturii cotidiene, de la trăiri personale intime la manifestări ascunse.

Autorii prezintă câteva aspecte ale represiunii bolşevice contra religiei şi a Bisericii ca: laicizarea intelectualităţii ruse, confiscarea bunurilor Bisericii, represiunea asupra preoţilor şi episcopilor culminând cu demolarea celei mai mari Catedrale Ortodoxe din lume.

Modelul represiunii antireligioase în România a urmat modelul sovietic având loc epurări masive în Biserică, desfiinţarea şcolilor confesionale în 1948, s-a restrâns până aproape de desfiinţare viaţa monahală, au fost efectuate numeroase arestări în rândul personalului eclesiastic ortodox.

Urmărind o listă a preoţilor deţinuţi în perioada comunistă observăm că cel mai mult de suferit a avut Biserica Ortodoxă căci din totalitatea preoţilor menţionaţi în Dicţionar care au avut de suferit din partea autorităţii comuniste din România (2398), 1725 au fost ortodocşi iar 226 au fost greco-catolici, 165 romano-catolici, 65 pastori protestanţi, 25 pastori neoprotestanţi, 23 musulmani, 13 mozaici. Mişcarea de rezistenţă a fost sprijinită şi de monahi de la diferite mânăstiri: Tismana, Turnu, Cozia, Frăsinei, Bistriţa etc.

Au avut loc distrugeri masive ale locaşurilor de cult, astfel dacă în 1995 existau 200 de aşezăminte monahale, în 1989 erau doar 114. De asemenea şi numărul vieţuitorilor din mânăstiri a fost drastic restrâns de la 10 000 în 1951 la 2 500 în 1969.

Asupra preoţilor s-au folosit diferite metode de reeducare aşa-zisa autoreeducarea, reeducarea prin teroare, prin muncă, izolare etc.

Autorii au solicitat eparhiilor de pe întreg teritoriul țării alcătuirea de liste care să cuprindă numele și datele personale ale tuturor slujitorilor Bisericii de diferite confesiuni alcătuind un dicționar, unde în ordine alfabetică sunt prezentați toți preoții cunoscuți. Fiecare nume cuprinde elemente de identitate, elemente biografice și neconcordante din documentele studiate.

Lucrarea nu este completă deoarece Biserica Protestantă nu a trimis nici o listă, iar Arhiepiscopia Tomisului și Episcopia Covasnei și Harghitei n-au răspuns deloc solicitării. Autorul principal al lucrării, Paul Caravia, el însuși participant și întemnițat în lagărele comuniste mărturisește că nu a putut identifica nici un preot cu care a fost în camera de reeducare de la Gherla sau Jilava ceea ce demonstrează că numărul lor este mai mare.

În urma Decretului nr. 166 din 1947 se oficializa acțiunea de „scoatere din scaun sau depunere" a 16 ierarhi ortodocși menționați în lucrare împreună cu elementele biografice.

Lista cuprinde 5 Mitropoliți ortodocși: Ioan Enăchescu, Vasile Lăzărescu, Ioan Mihălcescu, Victor Puiu, Teodor Simedrea, prezentându-se și motivele pentru care au fost depuși.

Lista episcopilor cuprinde pe Dumitru Antal, Petru Ciopron, Pompei Morușca, Cosma Petrovici, Nicolae Popovici, Trandafir Scorobeț, Pavel Serpe, Lazăr Triteanu.

Foarte importante sunt Decretele prezentate prin care se arată cine decidea soarta cultelor și a monahismului (Decret 410 din 1948) interzicându-se misionarismul la sate și orașe.

Înaintea prezentării listelor de preoți deținuți autorii prezintă Sursele folosite la alcătuirea dicționarului, ele fiind cele furnizate de Arhiepiscopiile și Episcopiile Bisericii Ortodoxe și de celelalte confesiuni, apoi Literatura publicată după 1989, Reviste de specialitate apărute în cadrul Mitropoliilor atât din România cât și din străinătate.

Dicționarul personalului eclesiastic în detenția sistemului concentrațional comunist se impune ca o lucrare de referință de mare anvergură rodul unei intense activități de readucere aminte și păstrare vie a memoriei celor care s-au opus acțiunii de distrugere a prezenței lui Dumnezeu în sufletele credincioșilor.

Drd. ADRIAN CAREBIA

Ilie A. Boulgarakis, TU, CARE JUDECI PE FRATELE TĂU..., Învățături despre clevetire și judecată din cuvântul și practica Bătrânilor Pustiei, trad. de Ierom. Ștefan Nuțescu, Ed. Anastasia, 1999, Colecția „Comorile Pustiei", 134 p.

Editura Anastasia prin inspirata sa colecție „Comorile pustiei" vine să înlocuiască un vid spiritual care ne-a marcat, în contextul modern, întrega devenire și istorie. Această „recuperare" duhovnicească are în vedere bogata învățătură patristică ce deschide orizontul marii tradiții a Bisericii creștine apostolice.

Cartea lui Ilie Bulgarakis se înscrie și ea în această direcție descoperindu-ne sfaturile părinților pustiei cu privire la „clevetire" și „judecată" — două din păcatele la care suntem părtași în fiecare clipă. Cartea rămâne vie și actuală nu numai prin titlul sugestiv: „Tu, cel ce judeci pe fratele tău..." ci și prin inspirata alegere a temei care actualizează această meteahnă a lumii — judecata și clevetirea — practic „devorarea" bunului nume al cuiva.

Chiar din prefață autorul își precizează opțiunea pentru această temă. Delimitează necesitatea pentru judecare când ea are ca scop o funcționalitate oarecare cum ar fi spațiul tehnicii, și „bârfirea, vorbirea de rău, minciuna, mărturia mincinoasă, clevetirea" pe care le consideră „simptome clinice" ale judecății. Sensul judecății la care se oprește autorul nu este atât axiologic cât soteriologic, ea nu se referă, din perspectiva părinților, la problemele cotidiene ci vizează legătura omului cu Dumnezeu în planul mântuirii. Abundența citatelor patristice demonstrează migăloasa muncă de cercetare care a avut ca scop direct „nevoința pentru refacerea frumuseții primare" din vremea părinților având ca pavăză **dreapta socoteală de** unde pornește urcușul duhovnicesc.

Cartea este structurată în patru părți: „Ce sunt clevetirea și judecata"; „Asceții sunt împotriva clevetirii și judecății"; „Asceții explică de ce clevetirea și judecata constituie un rău" și „Ce ne învață asceții despre clevetire și judecată", care vorbesc de la sine despre preocuparea autorului. Chiar dacă anumite citate se repetă ele nu devin supărătoare ci aprofundează înțelegerea anumitor atitudini sau idei.

Aducând argumentul Părinților Bisericii autorul explică atât clevetirea cât și judecata prin citate bine alese concluzionând: „clevetire este atunci când cineva, care nu este mișcat de o pornire curată, face cunoscută altuia o greșeală a unui frate, indiferent dacă conținutul cuvintelor lui este mincinos sau adevărat. Iar judecată este atunci când cineva, adresându-se altcuiva, formulează o sentință de condamnare nu cu privire la fapta rea săvârșită ci asupra persoanei înseși".

Deosebit de frumos este și citatul din **Sfântul Ioan Scărarul** despre **clevetire**: „Clevetirea este fiica urii. E o boală subțire dar o lipitoare groasă pe trupul iubirii. Clevetirea mai este fățărnicia iubirii, ștergerea neprihănirii și murdărie și greutate în inimă".

Actualitatea acestor păcate la care se oprește autorul prin prizma părinților duhovnicești este indiscutabilă. Această finețe de analiză ne face să înțelegem nuanțele păcatului pe care poate de multe ori nu-l sesizăm sau de multe ori îl judecăm în necunoștință de cauză pe cel vinovat de ele. **Sfântul Isaac Sirul** spunea: „De ce îl urăști pe păcătos, omule? Pentru că nu este drept, potrivit cu părerea ta? Însă unde este dreptatea ta, din moment ce nu ai dragoste? De ce nu plângi pentru el, ci îl prigonești?".

Autorul găsește patru motive esențiale în explicarea „fenomenului" clevetirii și al judecății, clasificându-le în patru grupe generale: două de natură rațională - obiectivarea păcatului și a virtuții, și examenul juridic al ordinii creștin-morale, la care se adaugă încă două: mândria și ideea că asceza nu schimbă numai moralul monahilor ci și firea lor.

Partea a doua a cărții completează nevoia de înțelegere a gravității păcatelor amintind de învățătura pustnicilor ce condamnau vehement clevetirea și judecata. Sf. Macarie Egipteanul este un exemplu în acest sens: „Creștinii trebuie să se nevoiască pentru orice lucru și să nu judece pe nimeni în nimic". Ba mai mult, asceții cereau ca păcatele să fie acoperite demonstrându-ne nouă nevoia de atitudine și de implicare, a nu da prilej de judecată aproapelui tău. „În clipa când acoperim căderile fratelui și Dumnezeu le acoperă pe ale noastre" (avva Pimen). Exemplele sunt nenumărate tocmai ca noi să înțelegem nuanța delicată a „acoperirii păcatelor celorlalți" din perspectiva judecății noastre: „Dacă Dumnezeu care i-a făcut vede și nu-i arde, cine sunt eu să-i mustru?" (avva Ioan Persul).

Autorul scoate în evidență cele două păcate ce riscă, în contextul modern, să treacă oarecum neobservate pentru că au devenit prea diurne. Clevetirea și judecata „fac nefolositoare nevoințele și pierd roadele cele bune" (avva Isaia) dar mai mult cred că determină părăsirea de Dumnezeu. Un creștin cu frica de Dumnezeu fuge de judecarea aproapelui și de clevetire căci „Toate sunt curate celor curați!" spune fericitul Simeon. Puțini înțeleg că acest drept de a judeca îl are doar Dumnezeu. Putem spune că omul răpește cu obrăznicie un drept al lui Dumnezeu (cf. Sf. Ioan Scărarul, Sf. Anastasie Sinaitul).

În partea a treia autorul încearcă să convingă, folosind aceeași bogată sursă patristică, de ce aceste păcate constituie un rău. „Să nu judeci, chiar dacă vezi cu proprii tăi ochi, căci de multe ori se întâmplă să te înșele chiar și aceștia" (Sfântul Ioan Scărarul) este argumentul de la care pleacă autorul susținând ideea că oamenii judecă pe ceilalți potrivit propriilor prejudecăți. Obiectivitatea de judecare este relativă pentru că nu putem intra în sufletul celui pe care îl judecăm. Și de aici rezultă că judecata este numai lucrarea lui Dumnezeu. „Tu ai văzut păcatul lui, dar nu știi pocăința lui" (avva Dorotei). Oamenii văd anumite păcate ale aproapelui, dar nu știu ce luptă poartă fiecare om până cedează ajungând

în acea stare de păcat. Lupta aceasta este criteriul ce deosebeşte acelaşi păcat la diferiţi oameni, spune Boulgarakis.

Ultima parte a cărţii explică în aceeaşi termeni patristici momentul oportun formulării unei judecăţi despre altul, aducând argumente din Sfântul Vasile cel Mare sau Maxim Mărturisitorul: „Din două motive poate spune cineva fără patimă păcatele fratelui. Primul este să-l îndrepte şi al doilea să folosească pe un altul oarecare...".

Vindecarea de aceste patimi, ca şi de altele, este o problemă de voinţă şi stăruinţă, nu neapărat de cunoaştere. Recomandarea părinţilor îmbunătăţiţi de a îndepărta de noi pe cei clevetitori şi a nu fi curioşi în cercetarea vieţii celorlalţi căci: „Cel ce încearcă să cerceteze gândurile celorlalţi nu-şi cercetează în adevăr faptele sale" (Nil al Ancirei). Ba mai mult încearcă să ne convingă de a lucra fiecare cu sine însuşi, fiind atenţi şi responsabili de păcatele noastre. Adevărata luptă cu patimile ce ne încearcă duce implicit la smerenie - predispoziţia pentru orice virtute - şi bunătate. Nimeni nu se îndreaptă cu asprime, căci diavolul nu poate izgoni pe diavol, ci mai degrabă prin bunătate. Şi Dumnezeul nostru îndreaptă pe oameni prin mângâiere, spun pustnicii. Condiţia interesului pentru ceilalţi rămâne rugăciunea - duhul irenic al oricărei conştiinţe creştine.

Cartea se încheie cu „două cuvinte în loc de concluzie" care confirmă încă o dată cât de greu ne este să nu ne abatem de la „calea cea vie" a învăţăturii hristice şi să împlinim această nevoinţă.

Ilie Boulgarakis deschide prin această carte una din rănile societăţii moderne căreia îi adresează concluziv cherigma mesianică: „Nu judecaţi ca să nu fiţi judecaţi. Căci cu judecata cu care judecaţi, veţi fi judecaţi, şi cu măsura cu care măsuraţi, vi se va măsura" (Mt. 7, 1-2).

Pr. Drd. CRISTIAN MUNTEAN

Părintele Amédée Hallier şi Dr. Dominique Megglé, MONAHUL ŞI PSIHIATRUL SAU CONVORBIRI DESPRE FERICIRE, trad. de Sora Eugenia Vlad, pref. de Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Ed. Christiana, Bucureşti, 1997, 180 p.

Fiecare om preocupat de condiţia sa umană, în anumite momente ale vieţii îşi pune anumite întrebări existenţiale: Cine sunt eu şi unde mă duc? Cine m-a creat pe mine? Cum pot şi cum trebuie să-mi trăiesc viaţa? Cum pot găsi sensul vieţii mele? Cum pot ajunge la fericire? Pentru a putea afla răspunsul la toate aceste întrebări şi în special la ultima, omul trebuie să afle mai întâi: Ce este fericirea?

La această întrebare, ca şi la celelalte, omul aşteaptă să primească răspunsul, fie de la familie, fie de la o personalitate, fie de la o insti-

ţie. Majoritatea celor care sunt nemulţumiţi de soluţiile primite de la psihologi, sociologi şi alţi oameni de ştiinţă, apelează la ajutorul Bisericii, considerând-o singura şi ultima autoritate în măsură, să le ofere răspunsurile mulţumitoare. Şi, într-adevăr, Biserica nu-i dezamăgeşte. Biserica este cea care le oferă soluţiile cele mai simple, cu condiţia ca aceştia să respecte învăţăturile transmise de Mântuitorul şi Apostolii Săi.

Ştim că Mântuitorul a aprobat această temă, veşnic actuală, a fericirii, formulând în nouă sentinţe, nouă modalităţi de a ajunge la fericire. Aceste modalităţi au fost mereu analizate şi explicate de Biserică, de-a lungul existenţei sale bimilenare.

Câteva din răspunsurile la întrebările legate de fericire le putem găsi în admirabila carte **„Monahul şi psihiatrul"** sau **„Convorbiri despre fericire"** tradusă şi tipărită în româneşte la iniţiativa Editurii Christiana, în anul 1997.

Cartea, considerată cu modestie de către autori a nu fi o lucrare de erudiţie, este un dialog asupra aventurii omului modern. Lucrarea este rezultatul dialogului a doi oameni cu preocupări comune, dar proveniţi din medii diferite: un om al Bisericii, un călugăr (P. Amédée Hallier), pe de o parte, şi un psihiatru (Dominique Megglé), pe de altă parte.

Aşa cum subliniază şi pr. prof. dr. Vasile Mihoc, care a semnat prefaţa cărţii, este surprinzător dialogul între un psihiatru de prestigiu şi un călugăr, dar mai surprinzător este, credem noi, faptul că, acest om de ştiinţă aşteaptă răspunsuri sigure asupra problemelor fundamentale ale vieţii, de la un om al Bisericii.

După îndelungi căutări, psihiatrul îşi găseşte un partener de discuţie, paradoxal pentru unii, într-o mânăstire, unde acest călugăr declară că este fericit.

În capitolul întâi al cărţii, în urma dialogului celor doi, P. A. prezintă o teribilă maladie a zilelor noastre: „lacebunita" (La ce bun?), maladie cunoscută cu mult timp înainte în lucrările spirituale ale epocii patristice, sub numele de „acedie".

P. A. pune un diagnostic clar societăţii occidentale, arătând că este stăpânită de „lacebunită", care la monahi a fost şi este sporadică, în timp ce pentru lumea de azi este o adevărată epidemie. P. A. identifică chiar şi „microbul" care a declanşat-o: refuzul oamenilor de a accepta realitatea! Tragismul acestei epidemii este evidenţiat prin faptul că putem ajunge până acolo încât să vorbim de o plăcere de a fi nemulţumit.

Turbo — călugărul (cum este cunoscut în ţinut P. A.), ne arată clar că această epidemie este una a relaţiei. El vorbeşte de acea retragere a omului rănit în sine însuşi (ipsatie) sub şocul decepţiilor suferite sau al eşecurilor repetate. Cititorul nu rămâne însă fără o soluţie, căci fericitul călugăr ne-o oferă: „nu se poate ieşi din lacebunită fără această înţelepciune a primirii. Primeşte-te pe tine aşa cum eşti, primeşte-i pe ceilalţi aşa cum sunt, primeşte ritmul vieţii aşa cum ţi se prezintă el" (p. 37). Iată deci că pentru a depăşi această boală, trebuie să ne asumăm condiţia, adică ereditatea, întreaga educaţie, cu tot caracterul şi cu toate rănile umilitoare.

În mod firesc, în continuarea lucrării, ar trebui ca cei doi să identifice cauzele lacebunitei, ceea ce se şi întâmplă în capitolul al doilea al cărţii. Chiar în debutul capitolului sunt prezentate trei cauze: „supraaglomerarea, împrăştierea şi enervarea". Explicând fiecare dintre cauze, P. A. arată clar că trăim într-o societate bulversată de informaţie, informaţie care ucide, nedându-i omului posibilitatea de a ajunge la esenţial. El vorbeşte chiar de o asceză modernă şi anume: găsirea esenţialului. Astfel, omul supraaglomerat, împrăştiat şi enervat, este o fiinţă umană ispitită de regresiune, care vrea să fie satisfăcută imediat, nemaiavând timp să se minuneze de nimeni şi de nimic. P. A. caracterizează pe omul modern ca pe un nemulţumit de viaţa pe care o trăieşte şi care, căutând un sens vieţii şi negăsindu-l în societatea actuală, se refugiază în imaginarul în care găseşte nişte „paradisuri artificiale". În această căutare deturnată a paradisului, omul ajunge să apeleze la: ezoterism, gnosticism, magie, ocultism, vrăjitorie (sorcellerie), spiritism şi satanism, într-un cuvânt la „EGMOSSS", după felul personal al P.A. de a exprima aceste practici, printr-o siglă. Soluţiile în faţa pericolului acestor practici, ne sunt oferite tot de fericitul călugăr: rugăciunea şi dorinţa de a găsi mereu sensul. Şi, pentru a nu-l putea nimeni acuza de idealizare, P. A. ne prezintă propriul să exemplu: „eu pornesc în căutarea sensului în fiecare dimineaţă" (p. 76).

Legat structural de capitolul anterior, capitolul al treilea, caută să răspundă la fundamentala întrebare: are omul un sens? Cei doi antrenaţi în dialog sunt de comun acord că, omul este în permanenţă preocupat spre a găsi un sens oricărui fapt care I se întâmplă. Negăsind nici un sens vieţii sale, omul, cuprins de disperare, apelează uneori la soluţia extremă: sinuciderea. Pentru un om care suferă, cel mai insuportabil lucru este acela de a nu găsi nici un sens stării sale. Intrând în miezul problemei P. A. ne lămureşte că din cauza complexităţii obiectului său, căutarea sensului este extrem de dificilă, îndemnându-ne totodată, să ne ferim de aşa-zişii „dătători" de sens, pe care-i întâlnim pretutindeni. Deşi căutarea sensului este o problemă complexă, turbo - călugărul ne îndeamnă totuşi, să apelăm la morala creştină, pe care o defineşte ca fiind chiar „arta de a da sens vieţii" (p. 85). Ca unul care a experimentat şi experimentează această căutare a sensului, P. A. ne oferă şi etapele sau condiţiile găsirii lui: încercarea de a iubi, luarea omului în serios şi rugăciunea, pe care o consideră activitatea umană supremă.

În capitolul al IV-lea, care dă de fapt titlul cărţii, este analizată posibilitatea fiecărui om de a-şi dobândi fericirea. Capitolul debutează cu observaţia realistă a psihiatrului care, admiţând limitele specialităţii sale, recunoaşte faptul că, deşi psihiatria are tot felul de teorii, nici una nu rezolvă problema fericirii. P. A. spune că este vital şi urgent pentru fiinţa umană să caute fericirea, chiar dacă omul trăieşte un paradox: „deşi acţionează din dorinţa de a fi fericit, este totuşi fiinţa cea mai încercată de nenorociri" (p. 109). Aşa cum ne-a obişnuit în celelalte capitole, P. A. încearcă să ne ofere şi soluţia: comuniunea în iubire. Deşi pare dezamăgitor pentru toţi cititorii, călugărul cistercian spune clar că fericirea nu este niciodată o reuşită definitivă, ea trebuind să fie mereu luată de la-n-

ceput. P. A. conchide spunând că, deși Iisus ne-a dat Vestea cea bună a fericirii, aceasta rămâne totuși un dar de la Dumnezeu.

În capitolul al V-lea al cărții, intitulat „Viața, moartea, iubirea", P. A. insistă pe biruința lui Iisus asupra morții, arătând că El este iubirea mai tare decât moartea. Analizând iubirea și posibilitățile împlinirii ei, P. A. consideră că aceasta ține de **a fi** și nu de **a avea**, că ea e ieșirea din sine și avântul spre celălalt. Fericitul călugăr găsește o trăsătură comună iubirii și morții — sunt pretutindeni —, dar amintește și deosebirea capitală dintre ele: „dacă iubirea e experiența supremă a omului, moartea este experiența extremă a acestuia". P. A. ne dă chiar o definiție a adevăratului creștin, punând în ecuație cele analizate mai sus, oferindu-ne însă și cheia ecuației, care este Hristos: „a fi creștin înseamnă să crezi în iubirea absolută revelată în Iisus, cel care a făcut din moarte, o trecere la viață (p. 153).

Această carte, rod al dialogului celor doi, n-ar fi fost deplină dacă n-ar fi abordat și problemele cuplului sau „întâlnirea față către față" dintre bărbat și femeie, ceea ce tratează ultimul capitol.

Dând câteva soluții pentru menținerea armoniei în cadrul cuplului, apreciază că în momentul în care devii conștient de distanța care va fi mereu între două ființe umane, oricare ar fi ele, devine posibilă o viață minunată alături de celălalt.

P. A. dă chiar și o definiție a iubirii cuplului: „este o primire mutuală și dar reciproc, o comunicare în diversitate" (p. 170), demonstrând încă odată un lucru paradoxal, dar îndeobște recunoscut, și anume acela că, cele mai bune tratate despre căsătorie și relațiile cuplului le-au scris **călugării!** În baza celor spuse mai sus, în finalul capitolului P. A. ne învață să identificăm iubirea adevărată: atunci când tinde să creeze viață, fie ea trupească, intelectuală, spirituală etc., iubirea este adevărată.

În epilogul cărții ni se oferă și soluția finală pentru rezolvarea tuturor problemelor dezbătute până aici: menținerea nădejdii, speranței. Pentru a întări acest lucru, P. A. amintește și o concluzie la care au ajuns oamenii de știință: posibilitatea îmbolnăvirii la cei angajați activ în religie este mult mai mică decât la oamenii nereligioși, lucru confirmat de psihiatru!

Cartea aceasta, departe de a fi epuizat răspunsurile la întrebările ridicate, oferă totuși niște soluții concrete, multe experimentate chiar de veritabilul călugăr.

Lecturând cartea, ajungem la concluzia că singura fericire adevărată o putem dobândi numai în și prin Hristos.

Chiar dacă **înfierează** îndeosebi decăderea spirituală a societății occidentale, cartea poate fi considerată, pe de o parte, un semnal de alarmă la adresa societății noastre, care prezintă și ea niște simptome ale îmbolnăvirii, iar pe de altă parte, o sursă, un izvor de soluții concrete și, de aceea, o recomandăm spre lecturare tuturor acelora care-și pun întrebări existențiale.

ALEXANDRU NAN

Jean-François Mayer, SECTELE, Edit. Enciclopedică, Bucureşti, 1998, 123 p.

Mulţimea curentelor ideologice, a teoriilor despre lume şi a grupărilor religioase care acţionează şi se mişcă în lumea noastră de astăzi, duc pe mulţi oameni la confuzie şi nesiguranţă. Această confuzie creşte şi mai mult prin faptul că se folosesc termenii noştri, creştineşti, cu un conţinut diferit. Este aşadar nevoie de un semn statornic de orientare, de o „măsură" pentru evaluarea corectă a fiecărei contribuţii.

Prin traducerea lucrării reputatului specialist Jean-François Mayer, intitulată „SECTELE", Edit. Enciclopedică încearcă să ne vină în ajutor, oferindu-ne informaţii obiective despre originea, structura, doctrina şi dinamica acestor „neconformisme" religioase, lăsându-ne nouă însă sarcina de a le evalua şi de a ne raporta la ele.

Autorul, doctor al Universităţii din Lyon, cunoscut mai puţin cititorilor români, s-a consacrat studiului sectelor şi mişcărilor religioase contemporane, publicând mai multe lucrări în franceză şi în alte limbi: „Sectes nouvelles" (Secte noi); 1985. I nuovi movimenti religiosi. Sétte cristiane a nuovi culti („Noi mişcări religioase. Secte creştine şi culte noi", în colaborare), 1990; Mit Sekten Konfrontiert („Confruntat cu sectele"), 1993.

În cuvântul său la ediţia românească a lucrării de faţă, autorul constată că „neconformismele" (cum însuşi denumeşte sectele) de tip creştin adună în lume un număr mai mare de adepţi decât mişcările religioase necreştine.

Adresându-se cititorilor dintr-o fostă ţară comunistă, autorul subliniază interesul general al sectelor şi, în special al celor evanghelice, de a-şi „propovădui" propria învăţătură în ţările Europei de Est.

Autorul declară convingător că obiectivul cărţii este absolut documentar şi oricare ar fi motivaţia cititorului (fie să-şi satisfacă o curiozitate intelectuală, fie să cunoască sectele ca să-şi apere mai bine credinţa), singura sa dorinţă este aceea de a transmite informaţia introductivă necesară.

Cartea este structurată în două părţi, relativ egale. În prima parte autorul se ocupă cu prezentarea „neconformismelor" creştine, iar în partea a doua tratează manifestările occidentale dincolo de creştinism şi rolul jucat de marii maeştri din Orient.

În prima parte a cărţii, autorul ne oferă informaţii despre diferite secte, începând cu mişcarea anabaptistă şi încheind cu aşa-zisele mici „Biserici catolice neromane", amintind numai tangenţial pe „premergătorii Reformei din secolul XVI, care deşi importanţi pentru înţelegerea fenomenului sectar, nu fac obiectul studiului de faţă.

Prezentând cele mai diverse grupări religioase creştine, autorul, ca fin observator al realităţii, nu poate omite tratarea unei probleme dificile pentru orice sectă creştină, şi anume, poziţia acesteia faţă de Bisericile vechi tradiţionale.

Autorul încearcă să prezinte răspunsurile sectare la întrebarea fundamentală: Ce statut trebuie să acorde secta Bisericilor premergătoare ei? Plin de obiectivitate, Jean François Mayer, prezintă două poziţii susţinute de diferitele facţiuni sectare: una radicală şi una moderată. Astfel, gândirea Reformei radicale e aceea că nu are rost să încerci să reformezi ceea ce nu poate fi reformat şi de aceea recomandă restaurarea Bisericii din nimic, ca pe vremea Apostolilor. Adepţii acestei teze admit existenţa unei „paranteze" de necredinţă în istoria creştinismului. Mergând pe această linie, mai multe mişcări americane apărute în secolele XIX şi XX privesc istoria Bisericii ca pe „o mare denaturare sau aproape un haos căruia apariţia grupului lor i-a pus capăt" (Samuel S. Hill; p. 30). Această atitudine, credem noi, exprimă neputinţa acestor mişcări de a rămâne pe poziţie în faţa argumentului istoric al Bisericilor tradiţionale. Unii sectari, mai moderaţi, mai conştienţi, poate de tăria argumentului istoric, acceptă teza potrivit căreia, au existat în toate perioadele, grupări restrânse şi umile ale unor credincioşi adevăraţi.

O remarcă deosebit de interesantă a autorului e cea referitoare la unele mişcări şi, în special la cele a căror conducători provin din clerici excluşi ai Bis. Romane (aşa-numiţii antipapi), despre care afirmă că: „lăsând la o parte unele cazuri de căutări liturgice şi spirituale vrednice de stimă, întemeietorii lor au părăsit Biserica romană pentru ca ulterior s-o imite!" (p. 61).

Fără a oferi prea multe informaţii despre această primă parte, considerăm totuşi necesar să prezentăm câteva date statistice, cu scopul declarat, de a incita cititorul interesat, să lectureze cartea (astfel, Bisericile lui Hristos numără 2,5 milioane de membri, Mormonii — 10 milioane, Biserica neoapostolică — 9 milioane, Adventismul de ziua a şaptea — 9 milioane, Martorii lui Jehova — 5,5 milioane, Penticostalii — mai multe milioane etc.).

Ambele părţi ale lucrării sunt presărate cu frânturi culese din diferite cărţi şi reviste, referitoare la anumite puncte comune acestor mişcări sau anumite poziţii critice la adresa lor. Vom aminti aici numai un scurt fragment spre exemplificare: „În multe secte şi Biserici minoritare s-a statornicit raportarea la Biblie — ea este ţinută deschisă pe genunchi în timpul adunărilor pentru ca fiecare să citească versetul citat de predicator. Nimic de reproşat acestui procedeu instructiv. Dar există şi grupuri în care grija pentru argumentarea fiecărei afirmaţii printr-un citat biblic duce la absurd . . ." (p. 47).

Situându-se pe poziţia obiectivă propusă, autorul, citând acest paragraf nu-şi prezintă atitudinea faţă de această practică sectară, ceea ce noi însă, putem face. Faptul că majoritatea sectelor din epoca modernă îşi revendică ideologia din Biblie este astăzi un lucru deja cunoscut. Biblismul sectar este astăzi expresia unei dorinţe de legitimitate, de în-

dreptățire. Sectele duc de fapt la ultima consecință, atitudinea Reformei față de Scriptură și de principiul autorității.

Dacă în prima parte a cărții sunt tratate mișcări apărute în sânul creștinismului, în cea de-a doua sunt abordate grupuri foarte diferite din punct de vedere doctrinar, dar care au totuși o singură caracteristică comună: faptul că nu se bazează pe creștinism, sau îl includ într-o nouă sinteză religioasă.

În această a doua parte sunt tratate anumite „secte" apărute în sânul unor religii ca: hinduismul și mahomedanismul.

Cele mai multe dintre aceste mișcări, sincretiste, au împrumutat anumite învățături din religia creștină. Altele însă, au scopul declarat de a distruge creștinismul. Astfel, merită să amintim aici poziția unei secte islamice (Ahmadyya), care studiază Biblia și creștinismul numai din rațiuni polemice și care încearcă să demonstreze că Hristos n-a înviat, vrând să dea astfel o grea lovitură religiei creștine. Între adepții acestei mișcări (care cunosc Biblia la fel de bine ca și Coranul!) și martorii lui Jehova autorul a găsit și o similitudine: caracterul foarte structurat și organizat al prozelitismului pe care-l practică.

Tot în această a doua parte, autorul tratează și unele mișcări întemeiate de anumiți maeștri spirituali, mișcări pe care nu le putem considera nici religii, nici secte, pentru simplul fapt că n-au o doctrină, n-au divinități de adorat, iar membrii lor duc o viață imorală.

Câteva pagini ale lucrării sunt dedicate de autor, unor religii aberante, credem noi, dar care au priză mai ales în Occidentul desacralizat: religiile „științifice" (scientologia, adepții farfuriilor zburătoare etc.).

În încheiere, prezentându-și propriile concluzii, nepărtinitoare și vrând parcă să răspundă la întrebarea pe care și-o punea André Malraux (dacă secolul XXI va fi sau nu religios?) autorul afirmă: „relgiile și manifestările sunt mai degrabă în mutație decât pe cale de dispariție" (p. 105). Deși spune că înmulțirea exagerată a sectelor nu e decât un aspect, un factor printre mulți alții, referindu-se la țările ortodoxe ale Europei postcomuniste, autorul afirmă că puternica propagandă a unor grupări conferă Bisericii un caracter îngrijorător.

Chiar dacă Biserica Ortodoxă ia măsuri de contracarare a mișcărilor sectare, intensificându-și mai ales misiunea internă, noi nu uităm că Biserica s-a mai confruntat în trecutul ei cu asemenea fenomene și totuși a ieșit biruitoare. În prozelitismul și agresivitatea unor secte creștinii nu văd altceva decât o împlinire a cuvintelor Mântuitorului: „și mulți prooroci mincinoși se vor scula și vor amăgi pe mulți" (Mt. 24, 11). Puterea în fața acestor primejdii ne vine însă tot din cuvintele Mântuitorului, care referindu-se la această instituție întemeiată de El spunea: „pe această piatră voi zidi Biserica Mea și nici porțile iadului n-o vor birui" (Mt. 16, 18).

Cartea, interesantă prin modul obiectiv de abordare și prin bogăția de informații pe care o oferă, o recomandăm celor care vor să-și satisfacă anumite curiozități intelectuale, dar mai ales acelora care vrând să se convingă de superioritatea religiei creștine au ocazia s-o compare cu mișcările prezentate mai sus.

ALEXANDRU NAN



RECENZII